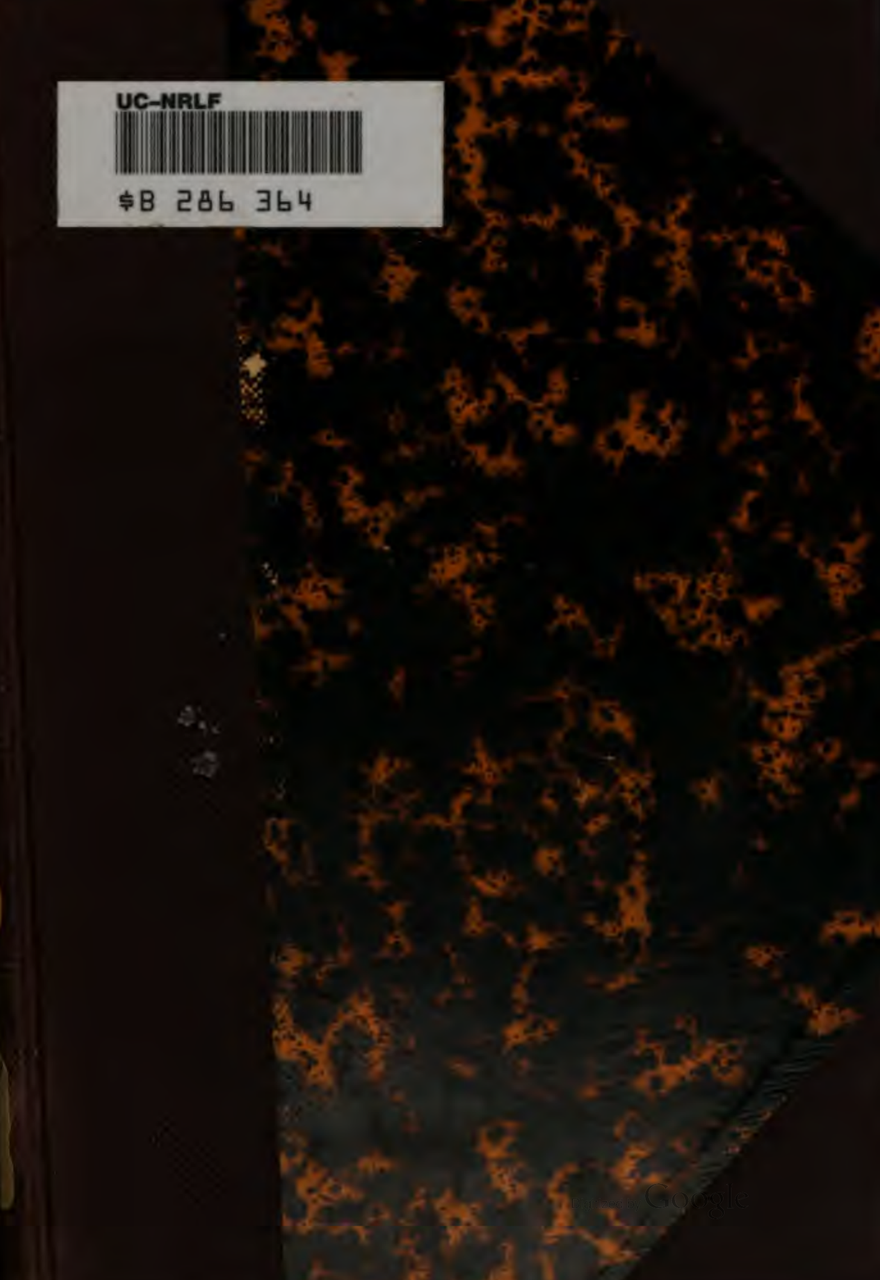
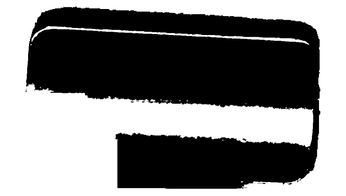

UC-NRLF
$B 286 364
Digitized by Google



W. WUNDTs
PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

In ihren Grundlehren dargestellt

von

Dr. Rudolf Eisler



LEIPZIG
JOHANN AMBROSIUS BARTH
1902

MM

Inhalt.

Seite

III. Metaphysische Prinzipien.

A. Allgemeine Metaphysik.

B. Naturphilosophie.

C. Geistesphilosophie.

Vorwort.

Manchen wird die Darstellung der Lehren eines Philosophen, dessen Schriften jedem zugänglich sind, der die nötige Vorbildung, Muße, Lust und Liebe zum Studium derselben besitzt, überflüssig erscheinen. Nun ist es richtig, daß zum vollen Verständnis und zur gründlichen Kenntnis eines Philosophen die Durcharbeitung seiner Werke unerläßlich ist. Nicht selten erwirbt man durch Berichte über ein philosophisches System ganz irrige Vorstellungen von dessen Charakter. Eine an den Gedankengang des Philosophen möglichst treu sich anschließende Darstellung seiner Lehren kann gleichwohl manchen Nutzen gewähren. Was bei dem Autor selbst in vielen und zum Teile sehr umfangreichen Arbeiten verstreut ist, gewinnt durch die Zusammendrängung in einem engeren Raume an Übersichtlichkeit. Die Grundmotive und die leitenden Ideen des Lehrgebäudes treten bestimmter hervor. Der Zusammenhang des Ganzen prägt sich dem Gedächtnisse leichter und besser ein, abgesehen davon, daß manches von manchem in der knappen Form erst verstanden wird.

Für alle jene, die durch innere und äußere Verhältnisse nicht in die Lage kommen, die Schriften Wundts selbst zu studieren, aber doch ein Gesamtbild von dem Schaffen und Denken dieses Philosophen haben möchten, ferner für jene, die nicht dazu kommen, alles zu lesen, was Wundt geschrieben, endlich als Vorbereitung und Erleichterung für das Studium der Werke Wundts ist die vorliegende Darstellung in erster Linie bestimmt. Der Verfasser hofft insbesondere, so manche

Mißverständnisse, denen die Wundtsche Philosophie ausgesetzt ist, und die großenteils aus der unzureichenden und unvollständigen Kenntnis der Lehren des Leipziger Philosophen entspringen, durch sein Buch zu beseitigen. Er möchte zum besseren Verständnis und zu einem auch auf weitere Kreise sich erstreckenden Bekanntwerden der Philosophie Wundts sein Scherflein beitragen. Auf diese Weise möchte er, anläßlich des siebzigsten Geburtstages, den der Altmeister der modernen Psychologie am 16. August d. J. feiert, seinem verehrten Lehrer seine dankbare Gesinnung bezeugen.

Von der bei Frommann erschienenen Darstellung der Wundtschen Philosophie durch E. König unterscheidet sich die vorliegende hauptsächlich dadurch, daß sie sich enger an die Originaldarstellung anlehnt und genauere Details gibt. Besonders gilt dies von der Erkenntnistheorie Wundts, die bei König zu kurz gekommen ist. Dafür hat der Verfasser, den äußere Verhältnisse seine ursprünglich um ein Drittel umfangreichere Darstellung zu kürzen zwangen, die Ethik Wundts nur so weit herangezogen, als es zum Verständnis des philosophischen Systems dieses Denkers nötig ist, während König die spezifisch ethischen Lehren genauer behandelt. Überhaupt will das vorliegende Buch der vortrefflichen, in großen Zügen den Geist der Wundtschen Philosophie enthüllenden Arbeit Königs keine Konkurrenz machen, sondern sie ergänzen.

Dem Zwecke des Buches angemessen mußte der Verfasser mit kritischen Bemerkungen sehr sparsam sein. Seinen eigenen Standpunkt, der sich nicht durchaus mit dem Wundts deckt, hat er in mehreren Schriften, zuletzt in „Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik“ (Leipzig, Haacke, 1902) präzisiert.

Wien, Mai 1902.

Der Verfasser.

Einleitung.

Aufgaben und Methode der Philosophie.

Eine neue Weise zu philosophieren beginnt von der Zeit an, da der Begründer des Kriticismus, Kant, mit klarer Einsicht in die Vergeblichkeit des Bemühens, aus einer kleinen Zahl von spekulativen Begriffen oder Axiomen ein Weltbild und eine Erklärung der Erfahrungstatsachen zu gewinnen, die Unmöglichkeit einer aprioristischen Metaphysik im Sinne des Ontologismus nachzuweisen unternahm. Indem aber die Vernunftkritik alles Vordringen ins Transcendente darum für unerlaubt und fruchtlos hält, weil alles Erkennen durch die dem Subjekte ureigenen, apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens (die Kategorien) bedingt ist, und das Denken nur zur Verarbeitung des empirisch Gegebenen zu Begriffen dienen kann, die in der Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen, Einheit und Zusammenhang herstellen, erweckt es den Anschein, als wäre Kant ein unerbittlicher Feind der Metaphysik überhaupt gewesen. Als solchen betrachten ihn alle „Positivisten", soweit sie von Kant beeinflußt sind. Aber auch an Stimmen fehlt es nicht, die vernehmen lassen, daß in Kant eine starke metaphysische Ader steckte, daß er, der zuerst in den Bahnen der Wolffschen und Leibnizschen Philosophie wandelte und durch die skeptisch-kritischen Argumente Humes zur Besinnung über die Hohlheit der spekulativen Metaphysik und des Ontologismus kam, nicht ohne eine gewisse Selbstverleugnung rücksichtslos

das nicht fest fundierte Bauwerk derselben zum Umsturz brachte. Wie stark die Bande waren, die ihn, den „Alleszermalmer“, auch noch in seiner kriticistischen Periode an die kaum überwundene Metaphysik alter Art fesselten, das ersieht man daraus, daß er betont, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit seien das Endziel alles Philosophierens;[1]) könnten wir auch kein Wissen von diesen höchsten Dingen erlangen, so müßten wir doch die Realität derselben aus praktisch-sittlichen Gründen postulieren.[2]) Andrerseits erklärt er, die Metaphysik auch in seinem Sinne, nämlich als Wissenschaft von den transcendentalen Bedingungen des Erkennens (nicht vom Transcendenten), zu der die Vernunftkritik nur „die notwendige vorläufige Veranstaltung“ sei, also die „Transcendentalphilosophie“[3]) enthalte lauter apriorische Begriffe und Urteile. „Alle wahre Metaphysik“, sagt er, „ist aus dem Wesen des Denkvermögens selbst genommen und keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze a priori, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es empirische Erkenntnis, d. h. Erfahrung werden kann.“[4]) So untersucht die „Metaphysik der Natur“ die prä-empirisch bedingten Prinzipien des Naturgeschehens, während die „Metaphysik der Sitten“ die Idee und die Prinzipien des „reinen Willens“ zu ihrem Gegenstande hat.[5]) Es ist dies immanente, kritische Metaphysik.[6])

[1]) Kritik der Urteilskraft II, § 91.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Kehrbach, S. 486. W. W. III, 288, 460, 528, V, 486, VI, 476.

[3]) Sie ist „das System aller Prinzipien der reinen theoretischen Vernunfterkenntnis durch Begriffe oder, kurz gesagt, sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie“ (W. W. hrsg. von Hartenstein 1867—69, VIII, S. 521; Kritik der reinen Vernunft, S. 45, 29.)

[4]) W. W. IV, 236, 362.

[5]) Met. Anfangsgründe der Naturwiss. Vorrede. W. W. IV, S. 238.

[6]) „Gemäßigte“ Kantianer wie F. Schultze, F. Ehrhardt, Volkelt, Liebmann u. A. haben diese Art Metaphysik in ihren Grenzen noch etwas erweitert. — Die Metaphysik Wundts kann als „immanent“ bezeichnet

Die Lehre Kants, daß wir infolge der Gebundenheit aller Erkenntnis an die in gewissem Sinne uns eingeborene Weise, vorzustellen und zu denken, positive und sichere Aussagen nur über Erscheinungen, nicht über die Dinge an sich machen können, daß also die menschliche Erkenntnis auf Erfahrung beschränkt ist, und daß ferner allem Philosophieren über die Dinge und die Vorgänge der Außen- und Innenwelt eine kritische Prüfung der Bedingungen und Grenzen unsres Erkenntnisvermögens voranzugehen habe, das ist eine Errungenschaft, die fortan nicht ignoriert werden konnte. Irgendwie mußte man und muß man noch heute Stellung dazu nehmen. Bei dem Nebeneinandergehen empirischer und rationalistischer, realistischer und idealistischer, skeptischer und spekulativer Tendenzen aber, die in der Kant'schen Philosophie nicht durchweg zur vollen Harmonie gebracht erscheinen,[1]) kann es nicht Wunder nehmen, daß zwar das Bedeutsamste der Kant'schen Philosophie, der Kriticismus als methodisches Verfahren, teils in unverändeter, teils in modifizierter Gestalt sich von einer philosophischen Generation zur andern fortgepflanzt hat, daß aber auch die verschiedenen Elemente in Kants Philosophieren ebensoviele Keime zu Entwicklungen philosophischer Richtungen bildeten. Da diese Keime den empiristischen und rationalistischen, realistischen und idealistischen Systemen entstammen, die Kant vorfand und auf Grund deren er einen höheren Standpunkt einzunehmen vermochte, so ist mit der Weiterentfaltung dieser Keime von selbst eine Rückkehr zur älteren Philosophie gegeben. Kants Vernunftkritik eignete sich eben nicht dazu, einen Ruhepunkt im Flusse der philosophischen Bewegung zu bilden, sie verlangt nach einer Weiterbildung.

Es ist nicht unsre Absicht, die Gestaltung der verschiedenen philosophischen Systeme nach Kant zu verfolgen.

---

werden, insofern sie die Wirklichkeit als etwas für die äußere Erfahrung Transcendentes, für die innere Erfahrung aber Immanentes, unmittelbar Vorgefundenes bestimmt.

[1]) Vgl. Volkelt, J. Kants Erkenntnistheorie, Leipzig, 1879. Paulsen, „Kant“, Stuttgart, 1898.

Nur Einiges soll daraus herausgegriffen werden, um das Werden einer Philosophie, wie sie uns schließlich bei Wundt entgegentritt, begreiflich zu machen.

Der durch Kant mühsam gebändigte Spekulationstrieb befreite sich in den idealistischen Systemen eines Fichte, Schelling, Hegel, nicht minder in der mehr realistischen Philosophie Herbarts und in der Willensmetaphysik Schopenhauers von den allzu einengenden Schranken des Kriticismus, ohne gewisse Anforderungen desselben ganz zu ignorieren, zuweilen sogar in der Überzeugung, die wahre kritische Methode zu besitzen. Eins aber haben alle diese Philosophen gemein: den starken metaphysischen Trieb, der immer wieder dazu spornt, über alle Erfahrung hinauszugehen, um die Dinge an sich zu erreichen. Ein großartiges Vertrauen zu der Kraft unsres Denkens beherrscht die Geister, und im Bewußtsein dieser geistigen Macht glaubt endlich auf dem Höhepunkt der Spekulation Hegel, mit möglichster Ignorierung der wissenschaftlichen Erfahrung rein aus Begriffen Form und Inhalt des Denkens und des Seins, denn beide werden als identisch vorausgesetzt, also den Weltinhalt in der Gesetzmäßigkeit seiner Entwicklung ableiten zu können. Damit gab sich die Metaphysik selbst den Todesstoß, und eine Zeitlang schien es, als wäre das Ende aller Philosophie gekommen. Denn unterdessen hatten die Naturwissenschaften ihren großartigen Aufschwung zu nehmen begonnen, überall herrschte ein Heißhunger nach Tatsachen, der Sammeltrieb regte sich allerorten, und der Sinn für große, allgemeinste Gesichtspunkte, für leitende Ideen, für die Schaffung von Weltbildern, übersättigt und doch unbefriedigt, enttäuscht nach den so hochgespannten Erwartungen, ward zur Ruhe verwiesen, bis er vielfach allmählich abstumpfte.[1])

Wie aber die Philosophie stets der Ausdruck des Zeitgeistes ist, wie selbst die spekulativsten Systeme ihre Ab-

---

[1]) Vgl. Windelband, Gesch. d. Philos. 2. Aufl. Freiburg i. Br., 1900. Falkenberg, Gesch. d. neueren Philos. 3. Aufl. Leipzig, 1898. R. Steiner, Welt- u. Lebensanschauungen im 19. Jahrh. Berlin, 1900/1901. Th. Ziegler, Die geist. u. sozialen Ström. d. 19. Jahrh. 2. Aufl. Berlin, 1900.

hängigkeit von den wissenschaftlichen Ergebnissen ihrer Zeit nicht verleugnen können, so mußte auch jetzt ein Einfluß des wissenschaftlichen Verfahrens und der wissenschaftlichen Resultate auf die Spekulation stattfinden. Schon bei Schopenhauer, Schleiermacher, Herbart, Beneke, Trendelenburg, J. H. Fichte, Ulrici, noch mehr bei Lotze und Fechner zeigt sich dies. Die Reaktion gegen die Auswüchse der Spekulation bildet der Naturalismus und Materialismus eines Feuerbach, Dühring, eines C. Vogt, Moleschott, Büchner u. a. Alle Polemik dieser Richtung gegen die „Metaphysik" vergißt aber den Umstand, daß auch die naturalistische Weltanschauung metaphysisch ist, da sie mit Voraussetzungen arbeitet, die rein hypothetischer Natur sind und über alle Erfahrung hinausführen.[1])

Die Naturphilosophie der Schelling'schen Schule mit ihrer nur allzuphantastischen Teleologie und ihren willkürlichen Analogien machte dem Darwinismus Platz, der zwar durchaus keine rein mechanistische Erklärung ist, aber doch den rein kausalen Gesichtspunkt energisch betont. Von den naturwissenschaftlichen Theorien zeigt sich der Positivismus beeinflußt. Indem er aber jede Überschreitung der Erfahrung in metaphysischer Weise ablehnt, sich nur an das Gegebene halten will, bleibt es nicht aus, daß bei allem Empirismus Voraussetzungen an die Spitze des Systems gestellt und in einer Weise an alle möglichen Tatsachen zu ihrer Erklärung herangebracht werden, daß sich diese Erfahrungsphilosophie zuweilen der Spekulation wieder bedenklich nähert. Solch eine naturwissenschaftlich gefärbte Spekulation findet sich bei Herbert Spencer, in dessen System der Positivismus Comtes und die englische Associationspsychologie mit Ideen sich begegnen, die der deutschen spekulativen Philosophie entstammen. Der entwicklungsgeschichtliche Grundsatz der „evolution" (integration) und „dissolution" (disintegration) wird im Systeme Spencers zu einer dogma-

---

[1]) Vgl. O. Külpe, Einl. in d. Philos. 2. Aufl. Leipzig, 1898. Paulsen, Einl. in d. Philos. 7. Aufl. Berlin, 1901. Jerusalem, Einl. in d. Philos. Wien, 1899.

tischen Formel, zu einem Schematismus, in den sich die Erscheinungen apriori fügen müssen.[1])

Die Wahrheit des Satzes, daß nicht alle frei sind, die ihrer Ketten spotten, tritt auch bei Eduard von Hartmann zutage. Wie Spencer beherrscht er ein ausgedehntes wissenschaftliches Material und er betont die Notwendigkeit, „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode“ anzustreben. Er hat das Verdienst, in einer Zeit, wo das Publikum der Philosophie geradezu mit Verachtung begegnete, durch eine ungemein starke spekulative Kraft, die aber immer wieder in die Fülle der Erfahrungstatsachen hinabtaucht, den Sinn für Metaphysik neu geweckt zu haben. Er hatte den Mut, die Philosophie nicht auf bloße Erkenntniskritik und Ethik zu beschränken, wie dies besonders die Kantianer verlangten, sondern nach den, infolge ihrer unzureichenden Methodik und des Mangels an kritischer Besinnung gescheiterten Versuchen der idealistischen Spekulation eine neue Metaphysik mit neuen Mitteln zu schaffen. Man hat wiederholt den Vorwurf erhoben, v. Hartmanns Philosophie sei eklektisch, nur ein Gemenge von Platonismus, Aristotelismus, Neuplatonismus, Spinozismus, Leibnizianismus, Kantianismus, von Schellingschen, Hegelschen und Schopenhauerschen Ideen, das alles mit einem Ingrediens von naturwissenschaftlichem Evolutionismus vermengt. Sicher ist, daß v. Hartmann sich von diesen Faktoren, die unstreitig an dem Zustandekommen seines Systems beteiligt sind, nicht genug unabhängig gemacht hat, daß er rein spekulative Voraussetzungen kritiklos mit logischen Postulaten und empirischen Resultaten in einen Topf wirft. Es scheint nicht selten, daß die Erfahrung mehr nachträglich zur Stütze seiner Hypothesen oder Axiome herangezogen, als daß sie wirklich zur Basis und zum Ausgangspunkt des Philosophierens gemacht wird.

---

[1]) So wertvoll die „organische“ Betrachtung der Entwicklung und des Geschehens in theoretischer Beziehung erscheint, so hat sie doch den großen Fehler, die Forschung und Deutung des Gefundenen einseitig zu machen. Die spezifische Gesetzmäßigkeit der verschiedenen Gebiete kommt auf diese Weise nicht zur Geltung.



Vor allem stört aber jeden, dem es am Herzen liegt, daß die Philosophie auf Grundlage der Erfahrung arbeite, daß v. Hartmann, statt wirklich nicht bloß im allgemeinen, sondern immer wieder auch im einzelnen von den Daten der Erfahrung auszugehen, gern gleich mit rein metaphysischen Erklärungen und Deutungen bei der Hand ist. Bevor noch die Standpunkte, die sich innerhalb der streng empirisch-wissenschaftlichen Betrachtungsweise ergeben, genau dargelegt und erörtert werden, tritt die Spekulation schon in ihre Rechte, lange bevor es an der Zeit ist. Auf diese Weise kommt es zu einer eigentümlichen Mischung von Empirismus und Spekulation, der zwar manche Einsichten in das „Wesen“ der Dinge eröffnet, der Wissenschaftlichkeit, d. h. möglichsten Sicherheit der Ergebnisse aber großen Abbruch tut.[1])

Zieht bei Herbert Spencer die Spekulation ein einengendes naturwissenschaftliches Gewand an, treibt sie bei E. v. Hartmann bei aller angeblichen streng empirischen Fundierung die üppigsten Blüten, fehlt andern wiederum die systematische Kraft, so tritt uns nun in Wilhelm Wundt ein Denker entgegen, dessen Philosophie einen wirklichen Fortschritt gegenüber dem Ontologismus jeder Art bedeutet. Daß die Philosophie nicht umhin kann, Anleihen bei der Erfahrung des naiven und wissenschaftlichen Denkens zu machen, das allerdings hat man schon vor ihm eingesehen. Aber Wundts Philosophie ist mehr als ein von der Erfahrung aus errichtetes Lehrgebäude: sie ist, im vollsten Gegensatz zu allen „Begriffsdichtungen“ exakte, wissenschaftliche Philosophie. Nicht bloß verstohlen und zufällig soll sie den Anregungen folgen,

[1]) Einen großen Fortschritt in dieser Beziehung weist die „Kategorienlehre“ von Hartmann auf. Dagegen macht sich in den philosophie-geschichtlichen Schriften des Philosophen der spekulative Gesichtspunkt, unter den er alles subsumiert, unliebsam bemerkbar. — „In ihrer Schilderung der Differenzierung des „Unbewußten“ in den angeblich antilogischen Willen und die einer logischen Verknüpfung zustrebende Vorstellungswelt wird . . . diese Philosophie zu einer Begriffsdichtung, in der Wille und Vorstellung in gänzlichem Widerspruch mit ihrer psychologischen Natur gewissermaßen zu persönlichen Wesen hypostasiert sind“ (Wundt, Einleit. in die Philos. S. 265ff.).

welche die Einzelforschung auf sie ausübt, sondern den ganzen Umfang wissenschaftlicher Erfahrung zu ihrem Fundament nehmen[1]). Nicht Grundlage der Einzelwissenschaft kann die Philosophie sein, sondern sie muß umgekehrt auf die Ergebnisse dieser sich stützen. Die Zukunft der Philosophie hängt davon ab, daß sie mit den übrigen Wissenschaften Fühlung behält und denselben durch die positiven Dienste, die sie leistet, ihre Unentbehrlichkeit beweise[2]). Die Probleme, mit denen es die Philosophie zu tun hat, sind in den Einzelwissenschaften schon vorbereitet; die Philosophie führt die Arbeit der letzteren nur weiter und vollendet sie[3]). Die Philosophie hat keine anderen Gegenstände als die übrigen Wissenschaften, dieses Zugeständnis macht Wundt dem Positivismus. Aber das gibt er diesem nicht zu, daß sie nur eine Sammlung der allgemeinen Prinzipien der Einzelwissenschaften sei, sondern es obliegt ihr, jedes Problem mit den allgemeinen Erkenntnisproblemen in Beziehung zu setzen und die letzteren wiederum auf die wissenschaftlichen Prinzipien anzuwenden[4]).

Also kein aprioristisches Verfahren, aber auch kein an der Erfahrung klebender Positivismus; empirische Fundierung in vollbewußter methodischer Form, aber doch eine Metaphysik als allgemeine Weltanschauung. Kein einseitiges Ausgehen von einzelnen Wissensgebieten, etwa nur von den Naturwissenschaften, sondern volle Berücksichtigung der Gesamtwissenschaft, der Natur- und der Geisteswissenschaften, wobei gerade die letzteren, weil die Vorherrschaft der ersteren es bisher verhinderte und auch aus erkenntnis-

---

1) Essays. Leipzig, 1885. 1, S. 18.

2) Syst. d. Philos. 2. Aufl. Leipzig 1897, Vorwort, S. V.

3) Syst. d. Philos.², S. 18. — „als allgemeine Wissenschaft geht . . . die Philosophie den Einzelwissenschaften nicht voran, sondern sie folgt ihnen nach“ (Einl. in d. Philos. S. 38. Philos. Stud. XIII, S. 432). Philosophie ist für Wundt „nicht willkürlicher Gedankenbau, sondern wissenschaftliche Arbeit, die dort einzusetzen hat, wo die Aufgaben der Einzelgebiete in allgemeinere und darum gemeinsame wissenschaftliche Aufgaben übergehen“ (Syst. d. Philos.², S. XI. Einleit. d. Philos. S. 28.)

4) Philos. Stud. V, S. 31.

theoretischen Gründen, ordentlich zur Geltung kommen müssen[1]). „Wer über die Fragen, auf die allein die Erfahrung Antwort geben kann, die letzten metaphysischen Ideen zu Rate zieht, vermag höchstens die empirischen Tatsachen in Verwirrung zu bringen. Ebensowenig können freilich die metaphysischen Probleme allein aus der Erfahrung entschieden werden: Diese deutet uns aber den Weg an, den wir zu gehen haben. Denn Voraussetzungen, die über die Tatsachen der Erfahrung hinausreichen, können ihre logische Berechtigung immer nur dadurch gewinnen, daß sie sich als folgerichtige Weiterentwicklungen der auf empirischem Gebiete notwendig gewordenen Hypothesenbildungen erweisen“[2]).

Den Gegnern aller Metaphysik hält Wundt vor, daß das Bedürfnis nach Herstellung eines Weltbildes nicht auszurotten ist, daß Hypothesen allgemeiner Art schon in den Einzelwissenschaften stecken und daß es darum zweckmäßiger ist, statt die unvermeidlichen metaphysischen Begriffe die wissenschaftlichen Ergebnisse trüben zu lassen, sie methodisch zu bearbeiten. Die Aufgabe der Wissenschaft kann nur mittelst Voraussetzungen gelöst werden, die selbst nicht empirisch gegeben sind. Jemehr die wissenschaftliche Forschung sich dem Einfluß bestimmter philosophischer Schulen entzieht, desto mehr bildet sich eine den Wissenschaften immanente Philosophie aus, die einen unsystematischen Charakter hat. So bereitet sich eine neue Stellung der Philosophie vor. „Hat diese ihre dereinstige Aufgabe, die Wissenschaft überhaupt in sich zu vereinigen, eingebüßt, so kann sie, will sie nicht auf einem verlorenen Posten zurückbleiben, nichts andres tun, als nun den Einzelwissenschaften wiederum nachzufolgen, sorgfältig zu sammeln, was diese an allgemeinen Erkenntnissen gewonnen haben, das Gesammelte kritisch zu sichten, von den zwischen den einzelnen Be-

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. Vf. In der Versöhnung der Geistes- und Naturwissenschaften miteinander, die so lange voneinander nichts wissen wollten, liegt das Hauptverdienst der Wundtschen Philosophie.

[2]) Log. I², S. 630f.

trachtungsweisen etwa zurückbleibenden Widersprüchen zu reinigen und ihm so die Eigenschaft zu verleihen, die ihm jene den Einzelwissenschaften immanente Philosophie nicht in zureichender Weise geben kann: die endgültige systematische Ordnung"[1]). Die Philosophie hat also ihr Gebäude nicht völlig neu aufzurichten, sondern von den hypothetischen Elementen auszugehen, die ihr durch die Einzelwissenschaften dargeboten werden. Diese hat sie logisch zu prüfen, in Übereinstimmung mit einander zu bringen und so zu einem widerspruchslosen Ganzen zu vereinigen[2]).

Nach diesen Vorbemerkungen bezüglich des Verhältnisses der Wundtschen Philosophie zu den Einzelwissenschaften wird es schon klar sein, worin nach Wundt der Zweck der Philosophie liegt. In nichts anderem schließlich als in der „Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung"[3]). Diesen Zweck hat sie mit der Religion gemein, die sie nicht ersetzen kann und will, und mit den Einzelwissenschaften, die sie nicht ersetzen können. Denn diese genügen nicht der „Forderung nach Einheit und Zusammenhang, der sich unser Denken niemals auf die Dauer entziehen kann"[4]). In der Forderung, die Philosophie habe auch die Bedürfnisse des Gemütes zu berücksichtigen, könnte man ein unwissenschaftliches Prinzip finden. Aber Wundt erklärt: „Die Be-

---

[1]) Log. II², 2, S. 25. Einl. in d. Philos. 1901, S. 16ff.

[2]) Syst. d. Philos.², Vorw. S. VI. Alles Philosophieren beruht auf dem „Trieb nach Systematisierung des Erkennens und seiner Methoden" (Einleit. in d. Philos. S. 31). Da in jeder Wissenschaft Wertungen notwendig sind, so kann die Philosophie nicht reine „Wertlehre" sein, wie Windelband (Gesch. d. Philos.², S. 548) will. Auch eine rein normative Wissenschaft kann sie nicht sein, da jede normative Wissenschaft zugleich explicativ ist (Einleit. in d. Philos. S. 30ff.).

[3]) Syst. d. Philos.², S. 1. Einleit. in d. Philos. S. 5. In diesem Zweck sind zwei Sonderzwecke enthalten: ein theoretischer und ein praktischer, die beide zu berücksichtigen sind (Einleit. in d. Philos. S. 6ff.).

[4]) Essays 1, S. 19. Die Philosophie hat es mit der sinnlichen, empirischen, die Religion aber mit der übersinnlichen Welt zu tun (Einleit. in d. Philos. S. 25).



friedigung der Gemütsbedürfnisse, die sie (die Philosophie) anstrebt, besteht darin, daß sie diese zu begreifen und ihnen im Zusammenhang aller menschlichen Geistesinteressen ihre Stelle anzuweisen sucht“ [1]).

Sowohl die Beschränkung der Einzelwissenschaften auf ein spezielles Gebiet von Tatsachen, als auch die Beziehungen, die zwischen den Begriffen der Wissenschaften herrschen, das Vorkommen gewisser Grundbegriffe in allen zusammen bedingt eine „allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat“ [2]). Das ist die Philosophie, die den Einzelwissenschaften wiederum selbst regulierend und richtunggebend“ gegenübertritt. „Überall wo sich zwischen den Auffassungen auf verschiedenen Gebieten ein Widerspruch herausstellen sollte, ist es die Philosophie, die den Grund desselben aufzuklären und dadurch womöglich den Widerspruch zu beseitigen hat“. Die Methoden und Voraussetzungen des Erkennens führt sie auf ihre Prinzipien zurück.[3])

Ihren Inhalt hat die Philosophie mit der Gesamtheit der Wissenschaften gemein, aber sie nimmt einen anderen Standpunkt der Betrachtung ein[4]), indem sie den Zusammenhang der Tatsachen und Begriffe ins Auge faßt[5]). Sie gliedert sich in zwei Hauptteile, deren einer das werdende Wissen, die Entstehung des Wissensinhalts, deren anderer das gewordene Wissen, die systematische Verbindung der Prinzipien zum Gegenstande hat: Erkenntnislehre und Prinzipienlehre. Erstere besteht aus einem formalen Teile, der Logik im engern Sinne des Worts, und einem realen, welcher die Geschichte der Erkenntnis und die Erkenntnis-

---

1) Syst. d. Philos.², S. 15.

2) Syst. d. Philos.², S. 17. Einleit. in d. Philos. S. 17.

3) Syst. d. Philos.², S. 17. Einleit. in d. Philos. S. 19.

4) „Die Aufgaben der Wissenschaft werden . . überall nicht von den Gegenständen an sich bestimmt, sondern sie sind in erster Linie von den logischen Gesichtspunkten abhängig, unter denen jene betrachtet werden“ (Syst. d. Philos.², S. 21. Philos. Stud. V, S. 1 ff.).

5) Philos. Stud. V, S. 48. Syst. d. Philos.², S. 30.

theorie umfaßt. Die Prinzipienlehre oder Metaphysik hat zwei Aufgaben, eine negative und eine positive. Die negative besteht in der Kritik der in jeder Wissenschaft steckenden metaphysischen Voraussetzungen, die positive in der Berichtigung und Ergänzung der metaphysischen Hypothesen. Der spezielle Teil der Metaphysik, der zwischen der allgemeinen Philosophie und den Einzelwissenschaften vermittelt, gliedert sich in die Philosophie der Mathematik, der Natur und der Geisteswissenschaften mit ihren Unterabteilungen[1]). Die Unentbehrlichkeit der Metaphysik steht nach Wundt fest, denn „gelänge es selbst, sie aus der Philosophie zu verbannen, aus den einzelnen Wissenschaften würde sie wahrscheinlich nicht verschwinden“[2]). „Sobald innerhalb der Einzelforschung ein wichtiges Problem von allgemeiner Tragweite sich auftut, so wird es von selbst, indem es die Hilfe andrer Wissensgebiete und unter ihnen insbesondere auch diejenige der Psychologie und Erkenntnislehre voraussetzt, zu einer philosophischen Aufgabe. So erhebt sich aus der Mitte der Einzelwissenschaften selbst die Forderung nach einer Wissenschaft der Prinzipien, der allgemeinen Grundbegriffe und Grundgesetze, für die der Name Meta-

---

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 30—32. Philos. Stud. V, S. 48ff. Log. I[2], S. 7ff. Das Schema der Einteilung der Philosophie (Einleit. in d. Philos. S. 85) ist folgendes:

Philosophie

Genetische | Erkenntnislehre
- Formale | Logik
- Reale | Erkenntnistheorie
- (Logik und Erkenntnistheorie:) Methodenlehre

Systematische | Prinzipienlehre
- Allgemeine (Metaphysik)
- Spezielle
  - Naturphilos.: Kosmologie, Biologie, Anthropologie
  - Geistesphilos.: Ethik, Rechtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie
  - (Anthropologie, Ethik, Rechtsphilosophie:) Philosophie der Geschichte

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 33.

physik beibehalten werden mag"[1]). Daher räumt Wundt der Metaphysik eine zentrale Stellung in seinem System ein[2]), aber nicht einer Begriffsdichtung[3]), sondern einer wissenschaftlichen Metaphysik, deren Methode keine andre ist als die schon in den Einzelwissenschaften überall angewandte Verbindung der Tatsachen nach dem Prinzip von Grund und Folge[4]).

Dadurch daß Wundt nicht, wie die meisten anderen Philosophen, von Anfang Philosoph und Metaphysiker war, sondern erst von den Naturwissenschaften zur Psychologie und dann zur Philosophie überging, verfügt er nicht bloß über ein erstaunlich großes Rüstzeug wissenschaftlicher Tatsachen, die ihn den Wert der Einzelforschung gebührend würdigen lassen, sondern er hat sich dadurch auch eine Objektivität erworben, wie sie sich nicht sobald wieder finden wird. Es ist ein Hauptvorzug der Philosophie Wundts, daß sie die Metaphysik weder bewußt noch unbewußt an den Anfang stellt, sondern streng zwischen empirisch-wissenschaftlicher und erkenntnistheoretisch-metaphysischer Betrachtungsweise sondert und jeden Standpunkt erst für sich allein in seiner relativen Berechtigung durchführt, um dann schließlich ein einheitliches Weltbild herzustellen[5]). Nicht vorzeitig den empirischen Standpunkt zu verlassen, das ist die Devise der Philosophie, wie Wundt sie haben will, und wenn man von einer Wundtischen „Schule" reden kann, so ist gerade diese Methode der Spekulation ein Kennzeichen derselben. Insbesondere sondert Wundt stets den physikalisch-physio-

---

[1]) Essays 1, S. 20. Philos. Studien V, S. 51. Log. I[2], S. 7: Die Metaphysik stellt den Inhalt des Wissens in allgemeinen Begriffen über das Seiende und in Gesetzen über dessen Beziehungen dar.

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. V.

[3]) Syst. d. Philos.[2], S. 192.

[4]) Syst. d. Philos.[2], S. V. — Metaphysisch ist nach Wundt jeder Begriff, der direkt aus dem Motiv, den Weltzusammenhang zu begreifen hervorgeht. Jede Metaphysik ist notwendig hypothetisch, und umgekehrt ist jede definitive Hypothese metaphysisch (Einleit. in d. Philos. S. 351.)

[5]) l. c. X.

logischen vom rein psychologischen, diesen wieder vom philosophischen Standpunkt[1]). Dadurch entstehen scheinbare „Widersprüche“ für denjenigen, der nicht genauer zusieht und der beständig vergißt, daß die Verschiedenheiten der Ergebnisse nur solche der Betrachtungsweise, nicht der Wirklichkeitsgesetze sind, daß also z. B. vom rein empirischen Standpunkt ein psychophysischer „Parallelismus“ angenommen wird, während in der Metaphysik, wo alles Sein auf eine Wirklichkeit zurückgeführt ist, eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt statthaben kann. Der Trieb, das Unterschiedliche zu kennen, ist bei Wundt mindestens ebenso stark wie das Streben nach Vereinigung der Gegensätze. Seinem metaphysischen Sinne und seiner Tendenz nach systematischer Verbindung des einzelnen hält eine für die Exaktheit der Philosophie fortan nicht mehr entbehrliche, nur hier und da vielleicht etwas übertriebene Vorsicht und Scheu, ins Metaphysische zu geraten, die Wage. Die Impulsivität derjenigen Philosophen, die in künstlerischer Weise den Weltinhalt schauen und das Geschaute begrifflich verarbeiten, das damit verknüpfte mystische Element fehlen in seiner Philosophie, freilich auch die Einseitigkeit, die im Gefolge starker Subjektivität nicht ausbleiben kann. Bei Wundt ist es gewissermaßen nicht so sehr das Individuum, das philosophiert, als die Wissenschaft selbst, die durch das Medium eines scharfen und gründlichen, überaus besonnenen Denkers über sich selbst reflektiert. Das Spielerische, das so sehr in der Natur der Philosophie liegt, tritt hier fast ganz in den Hintergrund. Es ist etwas an der Bemerkung Volkelts, daß Wundts Gedankenarbeit „sich nur langsam und zögernd aus dem Reiche des Besonderen und Tatsächlichen zur Höhe der Prinzipien losringt“[2]). Insofern läßt sich ein größerer Gegensatz als der zwischen der Wundtschen Philosophie und der E. v. Hartmanns nicht denken[3]), während doch beide das

[1]) Syst. d. Philos.², S. X, S. 563, 594.

[2]) Philos. Monatshefte, 27. Bd., 1891, S. 282, 288f.

[3]) Auch zu aller Stimmungsphilosophie, wie etwa die eines Nietzsche bildet die Philosophie Wundts einen Gegensatz. Doch zeigt

miteinander gemein haben, daß sie in einer positivistischen Zeit, wo Metaphysik geradezu verpönt ist, die Notwendigkeit einer solchen abschließenden Disziplin betonen und in gewissen, von Leibniz-Spinoza und von der idealistischen Spekulation der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ererbten Anschauungen übereinstimmen.

Da die Philosophie eine Geisteswissenschaft ist und alle Geisteswissenschaften die Psychologie zur Grundlage haben, so kann man sagen, daß Wundt einen wohlverstandenen „Psychologismus" vertritt, aber nicht einen solchen, wie er etwa dem englischen Positivismus älterer und neuerer Art (Hume, Bain u. a.) eigen ist, der nicht viel mehr als angewandte Psychologie, ohne wissenschaftliches System mit selbständigen logisch-kritischen Gesichtspunkten ist[1]). Von einem Psychologismus kann bei Wundt nur insofern die Rede sein, als erstens die empirischen Ergebnisse der psychologischen Untersuchungen seine philosophischen Anschauungen stark beeinflußt haben[2]) und als zweitens die innere Erfahrung vor der äußern eine gewisse logische Priorität hat. Die innere Erfahrung tritt in direktere Beziehungen als jede andere zur philosophischen Erkenntnis. „Dies hat seinen naheliegenden Grund darin, daß jeder Erkenntnisakt zunächst ein empirisch gegebener geistiger Vorgang ist, der daher auch seinem tatsächlichen Charakter nach vor das Forum der Psychologie kommt, ehe er von der Erkenntnislehre selbst auf die ihm zustehende Bedeutung für den allgemeinen Prozeß der Entwicklung des Wissens geprüft werden kann"[3]). Ferner hat die innere Erfahrung den Charakter der Unmittelbarkeit, die äußere den der Abstraktheit.

---

sich, daß bei Nietzsche in so manchem, besonders in seinem eigenartigen Voluntarismus mit Wundts Weltanschauung Berührungspunkte sich befinden (vgl. Eisler, Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik, Leipzig, 1902).

[1]) Syst. d. Philos.², S. 14, 28. Philos. Stud. V, S. 48. Wundt, nimmt nicht den Standpunkt eines Beneke oder Lipps ein, der die Philosophie nur als Geisteswissenschaft betrachtet (Einleit. in d. Philos. S. 27, 82).

[2]) Syst. d. Philos.², S. IX.

[3]) Einl. d. Philos. S. 82.

Während die äußere Erfahrung die Dinge so kennen lernt, wie unser Denken sie, nach Abstraktion von allem unmittelbar Gegebenen begrifflich fixiert, ist und bleibt der Gegenstand der inneren Erfahrung, das denkend-wollende Subjekt, das Geistige, volle lebendige Wirklichkeit. Die Wirklichkeit ist Natur und Geist in einem, aber die geistige Seite der Welt ist doch die im eminenten Sinn wahre, wirkliche, wertvolle. Darum ist es ein Irrtum, wenn man Wundt für den Vertreter einer naturalistischen Philosophie hält.[1]) Gewiß kommen bei ihm die Tatsachen einer naturwissenschaftlichen Forschung zur vollsten Geltung, wie er sich auch gewissen naturphilosophischen Hypothesen gegenüber, z. B. der Descendenztheorie, nicht schroff ablehnend verhält. Aber schon der Umstand, daß Wundt alle Naturentwicklung mit geistigen Prinzipien in Zusammenhang bringt, und seine Ansicht, daß die Natur die Vorstufe des Geistes sei und daß in ihr sich schließlich die Gesetze, die das Denken beherrschen, wiederfinden müssen, rücken ihn viel näher an die idealistischen Richtungen älterer Zeit als an den philosophischen Naturalismus heran. Was ihn aber wieder von der Spekulation eines Hegel oder Schopenhauer entfernt, ist das streng wissenschaftliche Verfahren, das er den Natur- und den Geisteswissenschaften entlehnt, nicht ohne durch eine umfassende logische Methodenlehre Licht in die Untersuchungsweisen und Prinzipien der Einzelwissenschaften zu bringen[2]).

---

[1]) Dies bemerkt auch E. König treffend, indem er hinzufügt, das Bestreben Wundts sei darauf gerichtet, „das philosophische Denken aus dem Banne der Naturwissenschaften, unter dem es so lange gestanden hat, zu befreien und den Geisteswissenschaften, insonderheit der Psychologie, den ihnen gebührenden Einfluß auf die Gestaltung der allgemeinen Weltanschauung zurückzugeben und zu sichern“ (W. Wundt, Seine Philosophie und Psychologie S. 47).

[2]) Die Meinung, Wundt habe seinen ursprünglich naturalistischen Standpunkt allmählich mit einem idealistischen vertauscht, ist irrig (König, l. c. S. 19). Richtig ist nur, daß er seinen Standpunkt teils durch das Fortschreiten seines Denkens, teils in den Polemiken mit seinen Kritikern immer klarer herausgearbeitet und tiefer begründet hat, wobei er manche ältere Vorurteile notwendig aufgeben mußte. „Mir hat es immer als höchste Regel wissenschaftlicher Arbeit gegolten, sich nicht durch einmal

Ausdrücklich betont Wundt, die Philosophie könne kein anderes Forschungsverfahren einschlagen als das in der Wissenschaft überhaupt übliche [1]). Es gibt kein besonderes geheimnisvolles „höheres“ Denken, sondern die Methoden der einzelwissenschaftlichen Untersuchung: Beobachtung, Analyse, Abstraktion, Determination, Induktion und Deduktion, Generalisation und Analogie sind auch die einzig brauchbaren Methoden der wissenschaftlichen Philosophie. Vor der Dialektik, die aus Begriffen nur das gewinnt, was sie unbewußt schon in diese hineingelegt hat [2]), muß sich die Philosophie hüten, so auch vor dem Ontologismus, der die hypothetische Notwendigkeit der Begriffe in eine tatsächliche verwandelt, und vor dem „antithetischen“ Verfahren, das die Funktion der Verneinung mißbraucht, um leeren Begriffsformen reale Anschauungen unterzuschieben. In der dialektischen „Methode der immanenten Begriffsentwicklung“ steigern sich die beiden Irrtümer der letztgenannten Methoden gegenseitig, „und je mehr die Methode sich anheischig macht, ein lückenloses System des Wissens zu erzeugen, um so offenkundiger wird es, daß dieses System ein leerer Formalismus ist, der mit den Forderungen der wissenschaftlichen Erkenntnis überall in Streit gerät.“ „Insbesondere ist es die Uniformität der Methode, die mit der lebendigen Entwicklung des Wissens und mit dem Reichtum der wirklichen Methodik der Wissenschaften in schroffem Widerspruch steht“ [3]). Die „empirische Methode“ des Positivismus wiederum erweist sich als unzulänglich. „Die Gesetze des Denkens, nach denen die Erfahrungselemente verbunden und geordnet werden, bleiben hier völlig dahingestellt, und da eine absolute Abstraktion von diesen Bedingungen nicht gelingt, so tritt an die Stelle

---

gefaßte Meinungen gefangennehmen zu lassen, und das Eingeständnis des Irrtums schien mir stets ein größeres Zeugnis der Wahrhaftigkeit zu sein als die Beharrlichkeit in der Wiederholung einmal aufgestellter Behauptungen“ (Philos. Stud. XII, S. 431 f.).

1) Log. II², 2, S. 631.

2) Einleit. in d. Philos. S. 331.

3) Log. II², 2, S. 634 ff. Einleit. in d. Philos. S. 422.

einer sorgfältigen Untersuchung derselben zumeist die Einführung roher psychologischer Hilfsbegriffe, wie die Gewohnheit der regelmäßigen Coëxistenz und Aufeinanderfolge der Vorstellungen" [1]). Auch vor der zu Spitzfindigkeiten und leeren Begrifftstüftelei führenden neuerdings nicht selten beliebten „scholastischen" Methode, die darin besteht, daß man in der Auffindung eines fest gegebenen und auf die verschiedensten Probleme in gleichförmiger Weise angewandten Begriffsschematismus die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Forschung erblickt" und auf Wortdefinitionen einen übermäßigen Wert legt, warnt Wundt [2]).

Will die Philosophie die Stellung einer allgemeinen Wissenschaft behaupten und selbständig sein, so muß sie sich bemühen, Wissenschaftslehre in der wahren Bedeutung des Worts zu sein. Schon J. Fichte hat seine Philosophie so bezeichnet, indem er darunter eine Wissenschaft verstand, die die Grundlage aller andern sein solle [3]). Eine Wissenschaftslehre dieser Art ist nach Wundt unmöglich, da sie ihr Objekt nicht selber erzeugen kann. „Wissenschaftslehre kann die Philosophie nur in dem Sinne sein, daß sie umgekehrt die Methoden und Ergebnisse der Einzelwissenschaften als den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen betrachtet. Ihr letztes Ziel bleibt dabei die Gewinnung einer Weltanschauung, die dem Bedürfnis des menschlichen Geistes nach der Unterordnung des einzelnen unter umfassende theoretische und ethische Gesichtspunkte Genüge leistet." Hat aber die Philosophie die unvermeidliche Aufgabe, die von den Einzelwissenschaften begonnene Arbeit weiterzuführen, so „liegt darin eingeschlossen, daß sie auch das gesamte Rüstzeug der methodischen Hilfsmittel erfordert, deren sich jene bedienen". Also keine spezifisch philosophische Methode, sondern nur eine besondere Gestaltung der allgemeinen Methoden ist für die Philosophie statthaft. Besonders ist auf die vorwiegende Beteiligung der Analyse

---

1) l. c. S. 633 Einleit. in d. Philos. S. 269.
2) Philos. Stud. XIII, S. 345.
3) Vgl. Fichte, W. W. I, 2, S. 696, S. 7, 9f. W. W. II, S. 349.

und Abstraktion an der philosophischen Kritik und Interpretation hinzuweisen. „Während die philosophische Analyse die psychologischen Entstehungsbedingungen und die logischen Elemente der wissenschaftlichen Fundamentalbegriffe, die von der durch praktische Zwecke bestimmten Einzelforschung in der Regel nur partiell erkannt werden, in ihrer allgemeinen Bedeutung zu erfassen sucht, vollzieht die philosophische Abstraktion, unterstützt durch die vielseitigere Berücksichtigung der Anwendungsformen, eine vollständigere Elimination unwesentlicher oder heterogener Elemente, als dies in der Einzeluntersuchung geschehen kann. Ferner hat bei der philosophischen wie bei jeder Interpretation die Induktion, die nun in diesem Falle die einzelnen Tatsachen den speziellen Wissenschaftsgebieten entnehmen muß, die Wege der Deduktion vorzubereiten"[1]).

Es ist klar, daß Wundts philosophisches Verfahren kein dogmatisches, sondern das des wahren Kriticismus ist. Nur bemerkt Wundt richtig, eine bloß kritische Philosophie, ohne Interpretation der Tatsachen, sei unzureichend und unmöglich; auch Kants Kriticismus sei bloß kritisch, wenn auch das Positive zurücktritt[2]). Ohne Vorurteile muß man an die Bearbeitung der Erfahrung herantreten, unmöglich aber ist es, daß man ohne Philosophie die Arbeit abschließt[3]). Nur dürfen die Ergebnisse der Philosophie nicht vorweggenommen werden[4]). Kritisch ist die Philosophie, indem sie von vornherein mit klarem Bewußtsein über ihre Voraussetzungen und Verfahrungsweisen Rechenschaft zu geben hat[5]), kritisch vor allem dadurch, daß sie überall die logischen Motive des Erkennens nachzuweisen unternimmt[6]). Nicht ein kritikloses Anlehnen an Kant ist Kriticismus, sondern

---

1) Log. II², S. 641 f., 643. Syst. d. Philos.², S. 105. Essays, 2, S. 60.

2) l. c S. 642.

3) l. c. S. 25. Philos. Stud. VII, S. 12 f.

4) Syst. d. Philos.², S. 192.

5) Log. II², 2, S. 631.

6) Philos. Stud. VII, S. 15. Vgl. zum Ganzen: Über die Aufgabe der Philos. in d. Gegenw. 1874. Einfluß d. Philos. auf d. Erfahrungswiss. 1876.

eine Weiterentwicklung von methodischen Grundsätzen, die bei Kant nur vor-, nicht schon vollkommen ausgebildet sind. Denn Kant geht noch zu sehr von der naiven Erfahrung aus, während Wundt das Verfahren als das richtige bezeichnet, überall den Wegen nachzugehen, die das wissenschaftliche Denken eingeschlagen hat, nicht blind, sondern das logisch Berechtigte von allem Zufälligen, Individuellen, Willkürlichen sondernd. Dann nur kann der Forderung entsprochen werden, daß der Philosophie überall durch die Erfahrungswissenschaften der Boden bereitet werde.

Einerseits der Umstand, daß Wundts Philosophie von der Einzelwissenschaft ihren Ausgang genommen und in dieser ihre Wurzel hat, anderseits das wissenschaftliche Verfahren, das überall die logischen Motive aus ihren Verkleidungen bloßlegt, so daß das auf den verschiedenen wissenschaftlichen und philosophischen Standpunkten Gewonnene, soweit es haltbar ist, für den Aufbau der metaphysischen Weltanschauung verwertet wird, trägt zur Objektivität dieser Philosophie bei. Aber eklektisch, wie mancher behauptet, ist sie nicht. Weder hat Wundt den Weg eingeschlagen, aus den verschiedenartigsten Ansichten sich das ihm Zusagende herauszuklauben, noch geht er darauf aus, wahrhaft widerstreitende Lehren miteinander zu versöhnen. Nur das ist richtig, daß er nicht die Theorien eines bestimmten Philosophen als etwas Gegebenes hinnimmt, um es weiter auszugestalten, auch sucht er nicht aus einigen Axiomen oder gar aus einem Prinzip das „Welträtsel" zu lösen, sondern er gestaltet sich sein Weltbild mit psychologischen und logischen Mitteln, wobei er die Farben der Empirie entnimmt. Daß ein Philosoph, der mit den Lehren andrer Philosophen vertraut ist, teils durch gewisse Anschauungen in den Systemen dieser Anregung für das eigene Denken findet, teils von selbst zu Ergebnissen gelangt, die sich bei andern auch finden, ist natürlich. Nur graduelle Unterschiede gibt es da zwischen den verschiedenen selbständigen Philosophen, und je mehr der Denker alle Tatsachen der Erfahrung und alle Forderungen des Erkennens berücksichtigt, desto mehr wird sich in seinem

System von dem Richtigen finden, das schon andre, vielleicht aber in unvollständiger, unvollkommener Form erdacht haben.[1]) In der Philosophie handelt es sich nicht um die Elemente, um die Begriffe, die verhältnismäßig bald vollzählig beisammen sind, auch nicht um den Standpunkt, der nicht allzusehr variierbar ist, sondern in erster Linie um die eigenartige Begründung und Durchführung der Anschauungen. Wundt ist nicht mehr und in keinem schlechteren Sinn „Eklektiker“ als es Aristoteles, Plotin, Leibniz, Kant, von Neueren Lotze, Fechner, Herbert Spencer, Ed. v. Hartmann u. a. waren oder sind. Daß der Charakter der Wundtschen Philosophie ein „vermittelnder“ ist, soll nicht geleugnet werden, aber es ist doch nicht dasselbe, ob man vermittelt und versöhnt, nur weil die Natur des Denkers apriorisch dazu drängt, oder ob umgekehrt aus der vielseitigen Betrachtung und Kenntnis der Dinge das Vermittelnde sich einstellt. Und gerade das Letztere ist bei Wundt der Fall, mögen auch Charakteranlagen dabei mitbeteiligt sein, d. h. das Streben, nicht einseitig zu sein — gewiß eine für die Wissenschaftlichkeit der Ergebnisse höchst bedeutsame Vorbedingung des Forschens.

Die Philosophen, die auf das philosophische Denken Wundts in der Weise Einfluß ausgeübt haben, daß er ausdrücklich den Zusammenhang seiner Anschauungen mit denen jener hervorhebt, sind insbesondere Leibniz und Kant, in gewisser Hinsicht auch die großen Systematiker der spekulativen Periode des 19. Jahrhunderts, Fichte, Schelling, Hegel, aber auch Schopenhauer und Herbart, Lotze und Fechner.

Mit Leibniz weist Wundt wesentliche Berührungspunkte auf. Er kann geradezu der Leibniz des 19. Jahrhunderts

[1]) Je einseitiger die Ausbildung einer bestimmten Denkrichtung wird, um so mehr stellt sich die Unmöglichkeit ihrer Durchführung heraus, „so daß nun die früheren Gegensätze durch eine über ihnen stehende Denkweise beseitigt werden, die nun meist zugleich ein gewisses Maß relativer Berechtigung in den vorangegangenen Anschauungen nachweist.“ (Einleit. in die Philos. S. 27 f.).



genannt werden, wenn man ihn nicht, was auch geschieht, mit Kant vergleichen will. Die Polyhistorie des Schöpfers der Monadenlehre, der „vermittelnde" Standpunkt, die Betonung und Wertung des Geistigen als des „An sich" der Dinge, die teleologische Weltbetrachtung in Verbindung mit streng kausaler Auffassung der Naturphänomene, der Gedanke immanenter geistiger Entwicklung, das Streben als Faktor dieser Entwicklung, der metaphysische Individualismus, die Idee einer Harmonie des Weltganzen, die Bestimmung der Seele als „Entelechie", die Unterscheidung verschiedener Bewußtseinsgrade, durch welche eine Stufenfolge von Wesen hergestellt wird — das alles charakterisiert die Leibnizsche ebenso wie die Wundtsche Philosophie. Dazu kommen noch besondere psychologische und erkenntnistheoretische Ähnlichkeiten: die Bevorzugung der inneren Erfahrung vor der äußeren, die Apperception als bewußtseinssteigernde Tätigkeit, die Auffassung von Raum, Körper, Materie als „wohl fundierte", in den Dingen an sich objektiv begründete, wenn auch zunächst subjektive Phänomene, die Einsicht, daß alles, auch das aus der Erfahrung stammende Wissen die verarbeitende Tätigkeit des Intellekts voraussetzt, der psychologische Determinismus, das Unterordnen des Handelns der einzelnen unter die Zwecke der Gesamtheit.[1]) Mit Kant teilt Wundt die Unterscheidung von Stoff und Form des Erkennens, die Überzeugung von dem Notwendigkeitscharakter der Anschauungsformen Raum und Zeit, nur daß er das Apriori anders bestimmt als der Königsberger Philosoph, wie er auch die Subjektivität von Raum und Zeit nicht so schroff formuliert, die Annahme einer „reinen Apperception" und die Beachtung

[1]) Im Gegensatze zu Leibniz wendet Wundt den Substanzbegriff weder auf die Seele noch auf die Dinge an sich an; also keine Monadologie! Die „intellektuellen und ästhetischen Vorzüge des Leibnizschen Systems, des Entwicklungsgedankens, die Anpassung an die naturwissenschaftliche und die psychologische Erfahrung, die ansprechende Idee der Harmonie der Welt" sind mit einem Ontologismus verbunden, der es „zu einer wirklichen Versöhnung zwischen der spekulativ gewonnenen Begriffswelt und der Erfahrungswelt nicht kommen läßt" (Einleit. in die Philos. S. 321).

der Einheitsfunktion der empirischen Apperception, aus der die Grundbegriffe unsres Erkennens entspringen, aber nicht unabhängig von aller Erfahrung, wie Kant meint; ferner die Unterscheidung von Erscheinung und „An sich" der Dinge, welcher Gegensatz aber bei Wundt anders als bei Kant bestimmt wird, die Aktualität des Seelenlebens, die Wertung des Sittlichen als Selbstzweck und noch so manche Gesichtspunkte. In methodischer Beziehung und betreffs der Gültigkeit des Erkennens hält Wundt an dem von Kant zuerst durchgeführten Gedanken fest, daß aller Inhalt unsres Wissens aus der Erfahrung stammt, daß aber Bedingungen des Erkennens vorhanden sein müssen, die nicht gegeben, sondern im erkennenden Subjekte begründet oder mindestens mitbegründet sind; daß ferner die allgemeinen Begriffe dazu dienen, Ordnung und Einheit in die Mannigfaltigkeit des Erfahrbaren zu bringen; daß endlich alles Geschehen sich causal interpretieren lassen muß, unbeschadet der teleologischen Betrachtungsweise, die daneben zu ihrem Rechte kommen kann und muss.[1]) Die idealistische Spekulation nach Kant, von der sich Wundt durch seine philosophische Methode und durch den empirischen Zug seines Systems weit entfernt, ist eigentlich nichts andres als eine Synthese von Spinoza, Leibniz, Kant mit Aufnahme

[1]) „Das große Verdienst Kants besteht in der klaren Formulierung der Grundprobleme der kritischen Erkenntnistheorie. Dagegen wird man seine Lösung dieser Probleme nicht als eine endgültige ansehen können" (Einleit. in d. Philos. S. 345). Raum und Zeit z. B. kann man nicht mehr als ursprünglich gesonderte Formen der Ordnung der Empfindungen auffassen, sondern diese Formen müssen in ihren Beziehungen zu einander und zu dem Empfindungsinhalten selbst aufgezeigt werden. Ferner kann die Zeit ihre bevorzugte Stellung als Schema der Kategorien nicht bewahren. Daß auch Kants Ableitung der Kategorien aus den Gesetzen des Denkens nicht gelungen ist, steht fest. Bedenken erregt der Schluß von der Empfindung auf ein „Ding an sich", wie auch die Beziehung der Annahme eines solchen zu den in den transcendenten Ideen aufgestellten Postulaten fehlt. Endlich wird die Unterscheidung einer Welt des Seins von der Erscheinungswelt in die Erkenntnistheorie Kants ohne zureichenden Grund aufgenommen, da die Gegenüberstellung von Stoff und Form der Erkenntnis keineswegs als ein solcher gelten kann. In der praktischen Philosophie wandelt sich das Ding an sich aus einem willkürlichen Begriff in eine mystische Idee um (Einleit. in d. Philos. S. 345—47).

Platonisch (und Neuplatonisch-)-Aristotelischer Ideen, natürlich nicht ein Aggregat aller dieser Bestandteile, sondern organisches Produkt höchst subjektiv-gestaltenden Denkens. Es ist interessant zu sehen, wie die Ideen lebendiger und vernünftiger Entwicklung des Individuums wie des Weltganzen, die Umformung der „Substanz“ Spinozas in ein Weltsubjekt, die metaphysische Aktualitätstheorie in dem Sinne, daß alles Sein im Grunde reine Tätigkeit oder Produkt derselben ist, die Bestimmung der Wirklichkeit in ihrem An-sich-sein als Geist, so daß die Natur Vorstufe des Geistes und zugleich, der Potenz nach, schon selbst Geist ist, die Auffassung der vernünftig-sittlichen Weltordnung als Zweck der Weltentwicklung, überhaupt die Betonung der Realität des Geistigen sowohl in seiner Vereinzelung als in seiner Totalität die Verbindung zwischen der älteren und der modernen Philosophie herstellen, wie also auch die Geschichte der Philosophie von einer, allerdings nicht eindeutigen oder voraus konstruierbaren Entwicklung beherrscht ist, wobei die Gegensätze eine große Rolle spielen. Denn nachdem, um von anderen Beispielen abzusehen, die Periode idealistischer Spekulation in die eines naturalistischen Realismus umgeschlagen war, führte dieser notgedrungen, wegen seiner Unzulänglichkeit und Einseitigkeit wieder zu seinem Gegensatze, einem Idealismus, der aber, erkenntnistheoretisch und metaphysisch, den Realismus und Naturalismus als relativ berechtigte Standpunkte in sich aufnahm und der so zum Ideal-Realismus wurde, wobei freilich nebenher noch immer einseitig realistische und idealistische Strömungen zu bemerken sind. Schon bei Lotze und Fechner ließ sich die Vereinigung idealistisch-spekulativer Elemente mit wissenschaftlicher Methodik und wissenschaftlichen Ergebnissen konstatieren, aber bei Wundt erst kommen die beiden letzten Faktoren voll zur Geltung.[1])

---

[1]) An den idealistischen Systemen Fichtes und Hegels findet Wundt namentlich zwei Grundanschauungen wertvoll: erstens: die „Beseitigung des noch bei Kant eine bedenkliche und zum Teil widerspruchsvolle Rolle spielenden Gegensatzes von Sein und Erscheinung“, zweitens die, schon von Hume und Kant angedeutete Idee der Aktualität des Geistes,

Dies muß festgehalten werden, wenn man sagen hört, Wundt sei der Vertreter einer Identitätsphilosophie. Dies ist richtig, sofern er Natur und Geist auf ein Prinzip zurückführt, da aber der Geist die an sich seiende Wirklichkeit ist, so hat diese Philosophie einen ausgesprochen idealistischen Charakter, steht somit insofern im Gegensatze zum Spinozismus, dessen „Parallelismus“ von Seelischem und Körperlichem bei Wundt anders, rein empirisch aufgefaßt wird, wenngleich die Ansicht, daß die „Seele“ kein Ding, sondern die geistige Energie selbst ist, festgehalten wird. Bezüglich des Verhältnisses von Seele und Leib hat Wundts Auffassung mehr Ähnlichkeit mit der Schellings, Schopenhauers, Fechners als mit der Spinozistischen. Der Voluntarismus Schopenhauers findet sich auch bei Wundt, aber er ist hier erstens streng empirisch fundiert, zweitens benützt er ihn nicht zur Erklärung der Erfahrungstatsachen, und endlich ist bei Wundt von einem einzigen Universalwillen, der durchaus alogischer Natur, blinder Lebensdrang ist, nicht die Rede, vom Pessimismus Schopenhauers schon gar nicht. In seiner ganzen theoretischen und ethischen Weltanschauung hat Wundt mehr mit Fichte, Schelling und Hegel als mit Schopenhauer, den er allerdings etwas unterschätzt, Verwandschaft. Er bemerkt selbst, daß im Grunde Fichtes Ich-Tätigkeit und Hegels „Idee“ Wille seien, nur daß sie einseitig als bloßer Denkwille aufgefaßt würden. Die zwecksetzende, zur fortschreitenden Entwicklung führende Tätigkeit des „absoluten Ich“ bezw. des „Absoluten“, die bei Schopenhauer ganz fehlt, prägt auch der Wundtschen Weltanschauung ihr Siegel auf. Nur ist er ein entschiedener Gegner alles „Intellektualismus“, das Treibende, Handelnde,

---

die auf alle Gebiete des geistigen Lebens angewendet wird. Dagegen ist die „Entwicklung“ in diesen Systemen nicht die rechte, da sie nur ideal in den begrifflichen Beziehungen der Erscheinungen gelegen ist (Einleit. in d. Philos. S. 404 f.). Einem monistischen Idealismus gehört die Zukunft der Philosophie. Je mehr die Philosophie die reellen Wissenschaften und deren Methoden zu ihrer Grundlage nehmen soll, muß die Forderung, die Philosophie solle realistisch sein, zur Zeit betont werden (l. c. S. 421 f.).

Wirksame ist ihm, wie Schopenhauer, überall das Wollen. Zu allen idealistischen Systemen, die hier genannt wurden, setzt sich Wundt in Gegensatz dadurch, daß er zwar einem ethischen Universalismus huldigt, aber eine pluralistische Metaphysik vorträgt, die in dem Individuum nicht ein Scheinwesen, eine nichtige Erscheinung des Absoluten, sondern eine wahrhaft wesenhafte Kraft erblickt, die jede ein notwendiges Glied der Weltordnung darstellt. Dies bringt ihn wiederum dem an Leibniz orientierten Herbart mit seinem Systeme der „Realen" nahe; auch hat er Herbarts erkenntnis-theoretische Methode der Bearbeitung und Ergänzung der Begriffe weiter gebildet, wie er auch sonst manche Anregungen, besonders in der Psychologie, von ihm erfahren hat. Auch zu Lotze lassen sich Beziehungen aufweisen.

Daß Wundt Aufgabe und Zweck der Philosophie richtig erfaßt hat, das sehen immer mehr auch diejenigen ein, die im übrigen einen von dem seinigen abweichenden Standpunkt einnehmen. Auch an der Methode des Philosophierens, wie Wundt sie angewendet haben will, ist nicht viel auszusetzen, wofern es einem um die Objektivität und Wissenschaftlichkeit der Philosophie ernstlich zu tun ist. Und daß diese Methode von dem Leipziger Philosophen in bewunderungswürdiger Weise durchgeführt worden ist, muß jeder Unparteiische zugeben.[1]) Die Frage kann nur gestellt werden, ob die Ergebnisse, zu denen Wundt gelangt, immer zwingende sind, ob nicht etwa Ansichten, die er als „widerspruchsvoll" bezeichnet, vielleicht doch eine gewisse Berechtigung haben, und ob endlich das Verfahren, solange als möglich die von der Einzelwissenschaft allmählich entwickelten Standpunkte aufrecht zu erhalten, nicht etwa im einzelnen dazu verführt hat, dies auch da noch zu tun, wo die philosophische Reflexion, die doch innerhalb der Einzelwissenschaften nicht zur vollen Betätigung kommt, eine Umwertung der Werte vornehmen

[1]) Man bedenke nur, welche Arbeitsleistung in der zweibändigen, alle Gebiete des Wissens kritisch untersuchenden „Methodenlehre" aufgestapelt ist!

müsste. Unstreitig ist die Methode der Wundtschen Philosophie als solche mustergiltig, es mag aber sein, daß Wundt den Fehler seiner Vorzüge hier und da durch ein allzuinniges Anschließen an die Einzelwissenschaften bekundet. Viele Philosophen haben ferner die Neigung, gerade verwandte Lehren, die aber gewisse Dinge übertreiben oder zu wenig betonen oder die sonst variieren, besonders heftig zu bekämpfen, so daß es häufig den Anschein erweckt, als nähme der Philosoph einen toto genere verschiedenen Standpunkt ein als dessen Gegner. Dies möge man sich vergegenwärtigen, wenn man findet, daß Wundt nicht selten sich gegenüber solchen Grundanschauungen ablehnend verhält, die er, allerdings in andrer Form und in andrem Umfange ebenfalls vertritt. Das hat aber das Gute, daß dadurch die auf jedem Standpunkte möglichen Deutungsarten sauber auseinander gehalten werden.

Die beiden geschichtlich bedeutsamsten Richtungen der jüngsten Vergangenheit, der Hegelianimus[1]) und der Positivismus sind einseitig den Geisteswissenschaften und einseitig den Naturwissenschaften zugewandt. In der Überwindung der Mängel dieser Richtungen und in der strengen Beachtung der allgemeinen Prinzipien und Forderungen des wissenschaftlichen Denkens muß die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart ihre Aufgabe erblicken.[2]) Ob dies Wundt in jeder Einzelheit so gelungen ist, daß eine andre Anschauung nicht mehr möglich ist, mag billig bezweifelt

---

[1]) In dem Ziel des Hegelschen Panlogismus liegt „immerhin die Anerkennung, daß auch die Philosophie zu ihrer letzten Aufgabe die hat, die in der Erfahrung gegebene Wirklichkeit begreiflich zu machen." „Der Panlogismus versucht nur dieser Aufgabe mit ungeeigneten Mitteln gerecht zu werden, indem er nicht die Methoden des Denkens nach den Tatsachen bestimmt, sondern umgekehrt, die Tatsachen nach einer und derselben Methode ordnet, die er willkürlich den verschiedensten Inhalten aufzwingt" (Einleit. in die Philos. S. 332).

[2]) Einleit. in d. Philos. S. 269. Nach Volkelt (Philos. Monatshefte 27. Bd., 1891, S. 410) ist es das Verdienst Wundts, „klar und maßvoll zwischen den einseitigen Ansprüchen der Metaphysik und der Naturwissenschaften vermittelt zu haben". Vgl. E. König, W. Wundt, S. 18.

werden, Wundt ist weit entfernt, etwa nach Art Hegels u. a. an eine unerschütterliche Festigkeit seines Lehrgebäudes zu glauben. Sollte aber selbst kein Steinchen davon übrig bleiben, die Methode, die Wundt in die Philosophie eingeführt hat, wird ebenso dauern, wie die Erkenntnis, daß nur die lebendigste Wechselwirkung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft für beide Teile ersprießlich ist.

I. Psychologische Prinzipien.

1. Gegenstand, Aufgabe, Methoden der Psychologie.

Wundt ist der eigentliche Begründer der experimentellen Psychologie, wie er auch der erste ist, der mit vollem Bewußtsein und in konsequenter Weise die Psychologie zu einer der Naturwissenschaft ebenbürtigen, selbständigen Wissenschaft gemacht hat.[1]) Allerdings waren schon vor ihm Ansätze und Keime zu einer Behandlung der Psychologie in der Weise, wie sie bei Wundt systematisch durchgeführt erscheint, vorhanden. Nachdem Kant erklärt hatte, die Psychologie werde sich niemals zu dem Range einer exakten Wissenschaft erheben können, wurde in der idealistischen Spekulation der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Wissenschaft vom seelischen Leben teils sehr geringgeschätzt, teils in rein begrifflicher und deduktiver Weise betrieben. Von den Philosophen[2]) war Herbart der erste, der den Versuch einer wissenschaftlichen Psychologie unternahm. Aber so bedeutend die Anregung war, die ihm die psychologische Forschung verdankt, so groß auch die Zahl einzelner feiner Beobachtungen ist, die sich bei ihm finden, so wenig konnte die Herbartsche Psychologie höheren Ansprüchen an Exaktheit genügen. Dies hat teils in den metaphysischen Voraussetzungen, die Herbart den seelischen Tatsachen unterlegt, teils in der höchst willkürlichen Art, wie er, Mathematik auf

[1]) Vgl. Th. Ribot, die experim. Psychol. der Gegenwart in Deutschland, Braunschweig, 1881, S. 195 u. E. König, l. c. S. 27.

[2]) Abgesehen von englischen und französischen Empiristen, die sich einer allerdings teilweise noch recht vagen, Erfahrungspsychologie befleißigten. Eine rühmliche Ausnahme bildete A. Bain.

die Psychologie anwendend, die „Statik“ und „Dynamik“ der Vorstellungen konstruierte, seinen Grund. In mancher Beziehung weist einen Fortschritt gegenüber Herbart der von ihm beeinflußte Beneke aus. Aber auch er arbeitet, obgleich er fordert, die Psychologie sei nicht aus metaphysischen Voraussetzungen abzuleiten, sondern es müsse umgekehrt die Metaphysik auf psychologischer Basis errichtet werden, in bedenklichem Maße mit rein hypothetischen Begriffen und Gesetzen. Viel empirischer geht Lotze, besonders in seiner „Medizinischen Psychologie“ vor, aber in diesem geistvollen, fein organisierten Denker war doch der metaphysische Trieb zu stark, als daß die Empirie voll und ungestört zu ihrem Rechte gelangen konnte. Immerhin hat er durch seine Theorie der „Lokalzeichen“ u. a. der modernen Psychologie viel Anregung gegeben, und auch Wundt hat diese und andre Anschauungen Lotzes weitergebildet. Lotze ist der erste, der in umfassenderer Weise die Physiologie als Hilfswissenschaft der Psychologie heranzog, nachdem schon Joh. Müller die Lehre von der Sinneswahrnehmung im Kantschen Sinne physiologisch interpretiert hatte. Auf diesem Gebiete tat sich später Helmholtz hervor, und eine Reihe von Physiologen wie Donders, Du Bois-Reymond, Hering, Preyer u. a. förderten durch Spezialuntersuchungen die psychologische Forschung. Endlich führte E. H. Weber das Experiment in die Psychologie ein, und mit ihm wurde Fechner der Begründer der Psychophysik, der Lehre von den Wechselbeziehungen zwischen Empfindung und Reize. Auf das Gesamtgebiet der Individualpsychologie übertrug aber erst Wundt das Experiment, er bildete, mit Unterstützung seiner Schüler, eine Reihe experimenteller Methoden aus, befreite die Psychologie von ihren metaphysischen wie von ihren physiologischen Vorurteilen,[1]) ohne die innige Berührung psychologischer und philosophischer Aufgaben zu bestreiten.

---

[1]) Solchen huldigte Wundt noch, bevor er selbständig die psychologischen Tatsachen begründete. Die Einsicht in die Art der Entstehung der Sinneswahrnehmungen lehrte ihn die schöpferische Synthese des Bewußtseins kennen, die ihm allmählich der Führer wurde, um auch die

Mit der metaphysischen Bestimmung des Wesens der Seele hat die psychologische Forschung als solche nichts zu tun. Die Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft, die den Bewußtseinsinhalt selbst in dessen ganzen Fülle untersucht. Aber die Psychologie ist auch nicht Wissenschaft von der „inneren Erfahrung“ in dem Sinne, als gebe es zwei selbständige, heterogene Arten der Erfahrung. Gewiß gibt es Erlebnisse, die als solche nur für die Psychologie in Betracht kommen (Gefühle, Affekte etc.), aber alle Naturphänomene können (als Vorstellungen) zugleich Gegenstand der Psychologie sein. Die Bewußtseinsvorgänge werden unmittelbar wahrgenommen, sind selbst „innere Wahrnehmungen“. Daher ist die Annahme eines besonderen „inneren Sinnes“, eines eigenen Organes für die Seele, durchaus unberechtigt.[1])

Demnach bezeichnen die Ausdrücke „äußere“ und „innere“ Erfahrung nur verschiedene Gesichtspunkte, die wir bei Auffassung und Bearbeitung der an sich einheitlichen Erfahrung anwenden. Als „äußere“ werden die Erscheinungen in dem Sinne aufgefaßt, daß sie auch dann noch unverändert stattfinden würden, wenn das erkennende Subjekt überhaupt nicht vorhanden wäre, als „innere“, sofern sie als unmittelbare Erlebnisse im Subjekte liegen.[2]) Die Erfahrung sondert sich so in zwei Faktoren, einen objektiv gegebenen Inhalt und ein erfahrendes Subjekt. „Daraus entspringen zwei

höheren Prozesse des Seelenlebens rein psychologisch zu begreifen (Philos. Stud. X, S. 123f.). Auch gewisse metaphysische und erkenntnistheoretische Vorurteile hat Wundt bald abgelegt, wie die Auffassung des Schließens als psychologischen Grundprozeß, die Ableitung der Bewußtseinsprozesse aus dem Wirken unbewußter Vorgänge u. dgl., wie dies die erste Auflage der „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ (1863) und schon die „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung“ (1862) zeigen. Wundt selbt unterscheidet drei Stadien in der Entwicklung der experimentellen Psychologie: 1. das physiologische (A. Comte, der psychophysische Materialismus), 2. das psychophysische (Fechner), 3. das psychologische (Log. II[2], 2, S. 172).

[1]) Grundriß d. Psychol., S. 1—2. Die „innere Wahrnehmung“ besteht in nichts anderem als in der Tatsache der inneren Erlebnisse selbst (Vorles. über d. Menschen- u. Tierseele[2], S. 263).

[2]) Grundr. d. Psych., S. 369.

Richtungen für die Bearbeitung der Erfahrung. Die eine ist die der Naturwissenschaft: sie betrachtet die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit. Die andre ist die der Psychologie: sie untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften".[1]) Die Erkenntnisweise der Psychologie ist eine unmittelbare und anschauliche, da sie den Gesamtinhalt der Erfahrung in seiner vollen erlebten Wirklichkeit betrachtet. Die Naturwissenschaft abstrahiert vom erlebenden Subjekt, berücksichtigt nicht den Anteil des Subjekts an der Entstehung der Erfahrung, setzt an Stelle des unmittelbar Wahrgenommenen begriffliche Objekte; ihre Erkenntnis ist daher eine mittelbare und begriffliche.[2]) Die Psychologie ist, als Wissenschaft der „unmittelbaren Erfahrung" oder besser, der „unmittelbaren Erkenntnis", die „strenger empirische Wissenschaft." [3]) „Das unmittelbar Wahrgenommene, wie es abgesehen von seiner Beziehung auf ein gegenüberstehendes Objekt aus gegeben ist, bildet den Inhalt der Psychologie".[4]) Die Entstehung der Erfahrung als solcher im Subjekt wird von der Psychologie besonders berücksichtigt.[5])

Ein und derselbe Inhalt ist, als Gegenstand naturwissenschaftlicher Untersuchung, „physisch", aber in Bezug auf seine unmittelbare Beschaffenheit und in seinen durchgängigen Beziehungen zum Subjekte betrachtet „psychisch".[6]) Das Psy-

---

[1]) Grundr. d. Psych., S. 3. Philos. Stud. XII, 23. Nicht bloß die „Selbsterkenntnis des Subjekts" ist Aufgabe der Psychologie, denn auch die Wechselwirkungen des Subjektes mit der Außenwelt und mit anderen Subjekten fallen ihr zu; überdies enthält die innere Erfahrung die Vorstellung von der Außenwelt als einen festen Bestandteil (Grundriß der Psychologie S. 4f.).

[2]) Grundr. d. Psych. S. 3, 5, 6. Philos. Stud. XII, 23f., 28.

[3]) Grundr. d. Psych. S. 11. Syst. d. Philos.[2], S. 147. „Innere Erfahrung" = „unmittelbare" = „subjektive Erkenntnis" (Syst. d. Philos.[2], S. 172).

[4]) Syst. d. Philos.[2], S. 277.

[5]) Syst. d. Philos.[2], S. 374.

[6]) Grundr. d. Psych. S. 11.

chische ist also nicht, wie der „psychophysische Materialismus" glaubt, nur eine „Funktion" oder eine „Abhängige" des körperlichen Subjekts, sondern es hat primäre Wirklichkeit.

Die Psychologie soll den „Zusammenhang der Erfahrungsinhalte, wie er dem Subjekt wirklich gegeben ist" darstellen.[1]) Die psychologische Erfahrung ist aus sich selbst zu interpretieren, nicht aus einem andern Prinzip „abzuleiten". Gewiß kann die innere Erfahrung nicht in naiver Weise unverändert hingenommen werden, sie bedarf der Analyse, um die Elemente in dem Gewirr der komplizierten Bewußtseinsvorgänge herauszufinden. Aber die weitestgehende Analyse hat kein Motiv, das Psychische auf ein Unerfahrbares zurückzuführen, da hier die Widersprüche der Sinneswahrnehmung fehlen, welche die Naturwissenschaft zwingen, das anschaulich Gegebene durch begriffliche Objekte zu ersetzen und es durch hypothetische Stücke zu ergänzen. Die Psychologie bedarf keiner metaphysischen Hilfsbegriffe, sondern führt die psychischen Vorgänge auf Begriffe zurück, die dem Zusammenhang dieser Vorgänge direkt entnommen sind, oder sie benutzt bestimmte, meist einfachere psychische Vorgänge, um aus ihrem Zusammenwirken andere, verwickeltere Vorgänge abzuleiten.[2]) „Die Psychologie wird sich daher einer reinen Erfahrungswissenschaft immer mehr nähern können, während sich die Physik in gewissem Sinne immer mehr von einer solchen entfernt".[3])

Die nächste Aufgabe der Psychologie ist die Analyse der Bewußtseinsvorgänge; daran schließt sich die Nachweisung der Verbindungen, welche die psychischen Elemente miteinander eingehen; den Schluß bildet die Erforschung der Gesetze, die in den Verbindungen wirksam sind.[4])

Die psychologische Analyse unterscheidet sich wesentlich von dem analytischen Verfahren der Naturwissenschaften. Diese abstrahieren von gewissen Eigenschaften

---

[1]) Grundr. d. Psych. S. 6.

[2]) Grundr. d. Psych. S. 8f. Logik I², S. 436. Grundr. d. Psych. S. 5f.

[3]) Grundzüge d. physiol. Psych. II⁴, S. 639.

[4]) Grundr. d. Psych. S. 30. Grundz. d. physiol. Psych. II⁴, S. 640.

der Körper oder verwandeln relative in absolute Eigenschaften (die Mechanik); die Psychologie hingegen isoliert Teilinhalte des Bewußtseins, die ihre Realität nicht verlieren, nur daß sie in Wirklichkeit unauflöslich aneinander gebunden erscheinen, so daß ein psychischer Erfolg immer nur aus der Verbindung aller Teilinhalte abzuleiten ist[1]). Nicht genug ist daher vor dem Fehler, den z. B. Herbart und die Associationspsychologie begehen, zu warnen, bloße Abstraktionsprodukte (Vorstellungen, Empfindungen) für selbständige Wesenheiten oder Faktoren zu halten. Auch ist die Heraushebung psychischer Teilinhalte nicht die Hauptaufgabe der Psychologie, diese besteht in der Herstellung des seelischen Zusammenhanges[2]). Das Ziel der psychologischen Analyse ist die Auffindung aller einfachen Qualitäten sowie deren Darstellung in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit[3]). Diese Qualitäten sind das Erzeugnis einer Abstraktion, die nur dadurch möglich ist, daß die Elemente in wechselnder Weise miteinander verbunden sind. Auf diese Weise gelangt man zu Bewußtseinsinhalten, die der gewöhnlichen inneren Wahrnehmung entgehen oder direkt unzugänglich sind[4]). Als objektiv-psychische Elemente erweisen sich die Empfindungen, als subjektiv-psychische die einfachen Gefühle[5]).

Für die Individualpsychologie bildet das Mittel zur genauen Analyse das experimentelle Verfahren. Es soll nicht, wie oft geglaubt wird, die innere Beobachtung ersetzen, ist ja doch die innere Wahrnehmung die Quelle aller psychologischen Erkenntnis, das „Fundament der ganzen Psychologie"[6]). Das Experiment soll gerade eine exakte innere Beobachtung erst ermöglichen, da die gewöhnliche Beobachtung („Introspektion") eine Quelle von Irrtümern und

---

1) Logik II², S. 60f., 166ff.

2) Philos. Stud. X, 120. Log. II² 2, S. 197. Philos. Stud. XII, 28.

3) Log. II² 2, S. 200.

4) Grundr. d. Psych. S. 33. Philos. Stud. II, 299ff. J. Volkelt hat also nicht recht, wenn er von „erfundenen" Empfindungen spricht (Philos. Monatshefte, Bd. 19, S. 513ff.).

5) Grundr. d. Psych. S. 34.

6) Log. II² 2, S. 170. Philos. Stud. IV, 299.

Selbsttäuschungen ist. Übrigens kann die „zufällige“ innere Wahrnehmung (in der Form unmittelbarer Erinnerung am besten) als teils vorbereitende teils ergänzende Methode vor allem für die klar bewußten und die willkürlichen Geistesakte verwendet werden. Die vermeintliche willkürliche Beobachtung der eigenen Seelenzustände aber ist in Wahrheit schon Reflexion, Hineintragen von Vorurteilen in das Erlebte („Reflexionspsychologie“[1]). Erst die experimentelle Methode bewirkt jene Stabilisierung des beständig fließenden Psychischen, die eine wirkliche Beobachtung, frei von der Beeinflussung durch die Absicht des Beobachtens, zuläßt. Das Experiment wird zum Hilfsmittel, um psychische Vorgänge nach Willkür hervorzubringen, zu wiederholen oder in genau vorausbestimmter Weise abzuändern[2]. Ordnung und Sicherheit wird durch das psychologische Experiment in die innere Erfahrung gebracht, diese untersteht so einer ständigen Kontrolle seitens des Beobachters. Man darf auch nicht meinen, die Gesetzmäßigkeit des seelischen Verhaltens werde durch das Experiment künstlich abgeändert; verhält sie sich doch gegenüber willkürlich hergestellten Reizen nicht anders als bei natürlichen Auslösungen[3]).

Bei der Untersuchung der höheren psychischen Vorgänge bedient sich die Psychologie der Methode der vergleichenden Beobachtung. Hier, wo es Tatsachen von relativ beharrender Beschaffenheit gibt (Sprache, Mythus, Sitte), die außerdem vom Beobachter unabhängig bleiben, ist die reine Beobachtung ohne Experiment möglich[4]).

2. Einteilung der Psychologie.

Die allgemeine Psychologie gliedert sich in die zwei Hauptgruppen der Individualpsychologie und der Völkerpsychologie; eine Ergänzung bilden die Tierpsychologie

[1]) Log. II² 2, S. 169, 171. Grundr. d. Psych. S. 23ff. Grundzüge d. physiol. Psych. I⁴, S. 4f. Essays 5, S. 135ff.

[2]) Log. II² 2, S. 174. Philos. Stud. IV, 302, 304.

[3]) Log. II² 2, S. 178. Phil. Stud. I, 1ff., 251f. Essays 5, S. 181.

[4]) Log. II² 2, S. 169.

und die Charakterologie (Psychologie der einzelnen Individualität).

Die Individualpsychologie untersucht die psychischen Vorgänge des individuellen menschlichen Bewußtseins, insofern diese eine typische, für das normale Bewußtsein allgemeingültige Bedeutung besitzen. Sie ist „experimentelle“ Psychologie der allgemeinen Methode nach; insofern sie (mit physiologischen Hilfsmitteln) die Beziehungen des inneren Geschehens zu den materiellen Prozessen in Betracht zieht, heißt sie physiologische Psychologie. Diese ist also weit davon entfernt, die Psychologie auf Physiologie reduzieren zu wollen, wie das eine gewisse Richtung möchte[1]).

Die Völkerpsychologie ist eine Ausdehnung der von der Individualpsychologie ausgeführten Untersuchungen auf die soziale Gemeinschaft. Sie hat diejenigen psychischen Vorgänge zum Gegenstande, die „der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Werte zu Grunde liegen“[2]). Der Ursprung dieser Erzeugnisse beruht wie ihre Entwicklung „auf allgemeinen psychischen Bedingungen, auf die sich aus ihren objektiven Eigenschaften zurückschließen läßt“. „Infolge dessen vermag dann aber die psychologische Analyse dieser Erzeugnisse über die bei ihrer Entstehung und Entwicklung wirksamen psychischen Vorgänge Aufschluß zu geben“[3]). Aus der Wechselwirkung der Individualseelen resultiert als übergeordnete, ebenso reale Totalität die „Volksseele“, die im lebendigen Zusammenhange psychischer Erzeugnisse ihre volle Wirklichkeit hat („Aktualitätstheorie“). Ist die Volksseele ein Erzeugnis der Einzelseelen, so sind diese nicht minder, bezüglich ihres Inhalts, Erzeugnisse der Volksseele, an der sie teilnehmen[4]). Ein Merkmal der Volksseele ist die „Kontinuität psychischer

---

1) Philos. Stud. XII, 21. Grundr. d. Psych. S. 29.

2) Grundr. d. Psych. S. 6. Philos. Stud. IV, 1ff., 21.

3) Grundr. d. Psych. S. 27. Philos. Stud. IV, 20f. Völkerpsych. I 1, S. 1. Log. II² 2, S. 231.

4) Völkerpsych. I 1, S. 9f.



Entwicklungsreihen bei fortwährendem Untergang ihrer individuellen Träger". Die Volksseele existiert aber nicht außerhalb der Individuen, ist kein mystisches substantielles Wesen, wiewohl sie mehr bedeutet als ein bloßes Aggregat von Individualseelen. Die Anlagen zu den geistigen Erzeugnissen des Gesamtbewußtseins sind schon in den Individuen vorhanden[1]).

Die konstantesten Erzeugnisse der Volksseele sind Sprache, Mythus, Sitte. Sie entsprechen den drei Teilprozessen des Vorstellens, Fühlens, Wollens. „Die Sprache enthält die allgemeine Form der in dem Volksgeist lebenden Vorstellungen und die Gesetze ihrer Verknüpfung. Der Mythus birgt den ursprünglichen Inhalt dieser Vorstellungen in seiner Bedingtheit durch Gefühle und Triebe. Die Sitte endlich schließt die aus diesen Vorstellungen und Trieben entsprungenen allgemeinen Willensrichtungen in sich"[2]). Differenzierungen der Sitte sind Sittlichkeit und Recht, während aus dem Mythus sich Religion, Philosophie und Wissenschaft herausentwickeln.

Zu der descriptiv-analytischen gesellt sich die explicativ-synthetische Aufgabe der Psychologie. Diese hat es zunächst mit den psychischen Gebilden zu tun, die sich im Flusse des seelischen Geschehens relativ selbständig voneinander sondern. Von den „Gebilden erster Stufe" (z. B. Vorstellungen) sind die „Gebilde zweiter Stufe" und von diesen die „psychischen Entwicklungen" zu unterscheiden. In allen diesen Verbindungen machen sich Gesetze des Geschehens geltend. Es erwächst daher der Psychologie die Aufgabe, diese Gesetze zu formulieren, und die ihnen zu Grunde liegende psychische Kausalität aufzudecken.[3])

---

[1]) Völkerpsych. I 1, S. 11, 9, 2. Grundr. d. Psych. S. 361 f., 27. Philos. Stud. IV, 11.

[2]) Philos. Stud. IV, 25. Grundr. d. Psych. S. 349 f. Völkerpsych. I 1, S. 242. In der auf 6 Teile berechneten groß angelegten „Völkerpsychologie" untersucht Wundt in gründlichster Weise die sozialpsychischen Gebilde.

[3]) Grundr. d. Psych. S. 30—32.

3. Das Wesen der Geisteswissenschaften.

Im Gegensatze zu jenen Auffassungen, nach welchen die Psychologie nur ein Teil der Naturwissenschaften (der Physiologie) ist, erblickt Wundt in ihr mit Recht eine der Naturwissenschaft koordinierte, diese ergänzende Disziplin[1]). Als „Wissenschaft von den allgemeingültigen Formen unmittelbarer menschlicher Erfahrung und ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung" ist die Psychologie die Grundlage der Geisteswissenschaften und damit selbst die allgemeinste Geisteswissenschaft, denn der Inhalt der Geisteswissenschaften besteht überall in den aus unmittelbaren menschlichen Erlebnissen hervorgehenden Handlungen und ihren Wirkungen[2]). Psychologie und Geisteswissenschaften haben den Standpunkt der Beobachtung gemein, sie abstrahieren nicht vom Subjekt der Erfahrung wie die Naturwissenschaften, bedienen sich auch nicht hypothetischer Hilfsbegriffe, sondern „die Vorstellungsobjekte und die sie begleitenden subjektiven Regungen gelten ihnen als unmittelbare Wirklichkeit, und sie suchen die einzelnen Bestandteile dieser Wirklichkeit aus ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu erklären"[3]).

Als die drei allgemeinen Merkmale der geistigen Seite der Erfahrung ergeben sich die Wertbestimmung, die

---

[1]) Grundr. d. Psych. S. 3f., 19.

[2]) Einleit. in d. Philos. S. 65, 72. Grundr. d. Psych. S. 19, 4. Logik II² 2, S. 19f. Philos. Stud. V, 45, 52. — Da das Psychische in seinem vollen Zusammenhange durch die Psychologie auf Grund der Analyse festgehalten wird, so ist es nicht berechtigt, in der Psychologie eine vom Subjekt abstrahierende Wissenschaft zu sehen und das „Psychische" als Abstraktionsprodukt aus dem „Geistigen" vom Geistigen selbst zu unterscheiden, wie dies Münsterberg (Grundzüge d. Psychol., Leipzig 1900) tut. Nach ihm ist die Psychologie nicht die Basis, nur eine Hilfsdisziplin der Geisteswissenschaften.

[3]) Grundr. d. Psych. S. 4. Phil. Stud. V, 33ff. — Der Unterschied des Geistigen vom Physischen ist nicht Sache unmittelbarer Empfindung, sondern geht aus der Reflexion über die Erfahrung hervor (Log II² 2, S. 15). Natur und Geist sind nach Wundt nicht selbständige Wirklichkeiten, sondern Abstraktionen, die durch einen und denselben Erfahrungsinhalt angeregt werden (Philos. Stud. V, 34. Log. II² 2, S. 16).

Zwecksetzung und die Willensbestätigung, Momente, auf welche die Naturwissenschaft geflissentlich verzichtet oder die sie nur in geringem Maße berücksichtigt. Während in der Naturwissenschaft die kausale und höchstens noch die subjektiv-teleologische Erklärung vorherrscht, die objektiv-teleologische Betrachtungsweise aber nur auf biologischem Gebiete und zwar da, wo Willenshandlungen in Frage kommen, gültig ist, werden die Geisteswissenschaften vom objektiven Zwecke beherrscht, wobei es aber heuristisches Prinzip ist, daß die finale Erklärung von der allgemein kausalen eingeschlossen wird. Die auf geistigem Gebiete obwaltende Zweckbetrachtung ist eine unmittelbare Anwendung des „Prinzips der subjektiven Beurteilung“, d. h. des planmäßig geübten Hineinversetzens des eigenen Subjekts in die Objekte. Es ist dies das erste der drei heuristischen Prinzipien der Geisteswissenschaften; deren zweites ist das „Prinzip der Abhängigkeit von der geistigen Umgebung“, das dritte das „Prinzip der Naturbedingtheit der geistigen Vorgänge“ [1]).

In den Geisteswissenschaften gibt es ebenso Gesetze wie in den Naturwissenschaften. Die Einwände gegen die Anwendung des Begriffs „Gesetz“ in den Geisteswissenschaften [2]) treffen nur die falsche Definition des Gesetzes als „regelmäßigen Zusammenhang“. Die drei wesentlichen Merkmale eines Gesetzes sind aber: 1. die Verknüpfung selbständig zu denkender Tatsachen, 2. das direkte oder indirekte kausale Verhältnis, 3. der heuristische Wert und die generelle Bedeutung. Ausnahmslos sind die Gesetze in den Geisteswissenschaften ebensowenig wie die Naturgesetze [3]).

Insofern die Individualpsychologie vielfach mit der Physiologie und Physik sich begegnet, bildet sie eine Art Grenzgebiet zwischen Natur- und Geisteswissenschaften [4]).

---

[1]) Log. II² 2, S. 47, 27—46.

[2]) Vgl. G. Rümelin (Üb. d. Begr. d. sozial. Ges. Reden- u. Aufs. 1869).

[3]) Log. II² 2, S. 132 ff. Philos. Stud. III, 195.

[4]) Log. II² 2, S. 21.



4. Der psychologische Voluntarismus. Die Aktualitätstheorie.

Für den Psychologen kann und darf die „Seele“ nichts anderes sein als die Gesamtheit der inneren Erfahrungen selbst, nicht ein hinter diesen steckendes unbekanntes Wesen, aus dessen Qualität sich alles mögliche ableiten läßt. Die spiritualistische Psychologie interpretiert die psychologische Erfahrung nicht aus sich selbst heraus, sondern aus Voraussetzungen über hypothetische Vorgänge eines metaphysischen Substrates. Nicht anders verfährt die materialistische Psychologie, indem sie das Psychische aus der Materie und materiellen Prozessen „erklärt“. Sie ignoriert gänzlich die völlige Verschiedenheit des Seelischen und Körperlichen in dem Sinne, daß mit keinen Mitteln es begreiflich zu machen ist, wie jemals aus einer Bewegung eine Empfindung wird. Der „psychophysische Materialismus“ nun gibt zu, daß die Empfindung etwas Eigenartiges, nicht Materielles ist. Die Psychologie hat hier die Empfindungen, aus denen sich das Bewußtsein zusammensetzt, zu beschreiben. Statt aber bei der Erklärung des Seelischen auf die psychische Kausalität Bedacht zu nehmen, leugnet diese Richtung der Psychologie den kausalen Charakter des Psychischen und versucht daher den Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge aus den Verbindungen der physiologischen Prozesse, deren bloße „Abhängige“ die psychischen Gebilde sind, zu deduzieren. „Der Materialismus beseitigt die Psychologie überhaupt, um an ihre Stelle eine imaginäre Gehirnphysiologie der Zukunft . . . zu setzen. Mit dem Verzicht auf eine eigentliche Psychologie verzichtet endlich dieser Standpunkt selbstverständlich zugleich ganz und gar auf die Aufgabe, den Geisteswissenschaften eine für sie brauchbare Grundlage zu geben. Der Spiritualismus läßt zwar die Psychologie bestehen, aber er läßt die wirkliche Erfahrung von völlig willkürlichen metaphysischen Hypothesen überwuchern, durch welche die unbefangene Beobachtung der psychischen Vorgänge getrübt wird.“[1])

[1]) Grundr. d. Psych. S. 367.



Der letzte Zweck der Psychologie kann nicht ein physiologischer sein, denn der geistige Gehalt des seelischen Lebens ist physiologisch nicht interpretierbar, hat kein Gegenstück im Physischen[1]). Der Materialismus verkennt, daß „der inneren Erfahrung vor aller äußeren die Priorität zukommt, daß die Objekte der Außenwelt Vorstellungen sind, die sich nach psychischen Gesetzen in uns entwickelt haben, und daß vor allem der Begriff der Materie ein gänzlich hypothetischer Begriff ist . . ."[2]). Der „psychophysische Materialismus" wiederum nimmt als Substrat statt des psychophysischen das körperliche Individuum, das er zum wirklichen Subjekt macht, obschon es doch schon (als Körper) Objekt des Erlebens ist[3]). Was aber die physiologische Kausalerklärung des Psychischen betrifft, so ist zu betonen, daß der vorausgesetzte lückenlose Zusammenhang der Gehirnprozesse nicht gegeben ist. Überhaupt vermag die physiologische Betrachtungsweise das Wesen der psychischen Verbindungen nicht begreiflich zu machen. Das Psychische läßt sich nicht einfach als „Funktion" des Physischen ansehen, denn der Wert einer physischen Größe (eines Energievorrats) bemißt sich im allgemeinen nur nach der Qualität, während die Größe eines geistigen Wertes (z. B. eines Kunstwerkes) in erster Linie sich nach dem qualitativen Wert, d. h. nach den Gefühls- und Zweckinhalten richtet. Nur zwischen Empfindung und Reiz besteht eine Art Funktionsverhältnis; übrigens ist „Funktion" ein vieldeutiger Ausdruck[4]).

Unter den Richtungen der Psychologie, die von der inneren Erfahrung selbst ausgehen, war die intellektualistische Psychologie, die im „Erkenntnisvermögen" (Chr. Wolf u. a.) oder in den Erkenntnisbestandteilen (Vorstellungen, Empfindungen) die Grundfaktoren des Bewußtseins erblickt, herrschend, besonders als Associationspsychologie, die

[1]) Philos. Stud. X, 47, 53.

[2]) Grundz. d. philos. Psych. II[4], S. 629.

[3]) So Avenarius, E. Mach, O. Külpe, Münsterberg u. a (Philos. Stud. XII, 14f.).

[4]) Philos. Stud. XII, 14f., 17, 20, 30—34.

in England, aber auch in Deutschland noch immer eine große Rolle spielt. Die Überschätzung der Association bringt immer verschiedene Mängel mit sich. Die sogen. „Associationsgesetze" sind eben nichts als allgemeine Klassen von Verbindungen, denen erst noch elementare Prozesse zu Grunde liegen. Die Associationen bedürfen also selbst einer Analyse. Die „zusammengesetzten" Associationen, aus welchen die höheren Geistestätigkeiten begreiflich werden sollen, sind nichts als ein „Gesamttitel, unter dem alles Platz findet, was neben wirklichen Associationen noch eine unbestimmte Menge anderer psychischer Funktionen umfassen mag"[1]. Weder die Einheit des Ich noch die Entstehung der höheren geistigen Gebilde (Begriffe, Urteile u. s. w.) können nach Wundt durch Association allein erklärt werden[2].

Der psychologische Intellektualismus führt zur falschen Verdinglichung der Vorstellungen zu qualitativ unveränderten Objekten (bei Herbart). Die übrigen Bewußtseinsinhalte (Gefühle, Willensvorgänge) erscheinen hier als bloße Wirkungen oder Erscheinungsformen des Vorstellens oder Empfindens, kurz als etwas Abgeleitetes, Sekundäres. Als Reaktion auf diese Einseitigkeit mußte der Versuch einer völlig neuen Grundlegung des geistigen Lebens entstehen, die naturgemäß im Gemütsleben (als der subjektiven Ergänzung des Intellekts) erblickt werden mußte. Zunächst wurde das Gefühl als Grundfaktor des psychischen Geschehens betrachtet (so von Horwicz, Th. Ziegler, R. v. Feldegg u. a.). Aber die Dunkelheit des Gefühls, die Unmöglichkeit es deutlich abzugrenzen und zu analysieren, beeinträchtigen den Versuch einer Gefühlspsychologie. So ist es nur der Wille, der ja in der neueren Ethik schon eine hohe Bedeutung gewonnen hat, mit dem hier gerechnet werden kann[3].

So entsteht die voluntaristische[4] Psychologie. Wohl lassen sich aus ihren Ergebnissen metaphysische Folgerungen

---

[1]) Log. II² 2, S. 159f.

[2]) Grundr. d. Psych. S. 16. Philos. Stud. XII, 65f.

[3]) Log. II² 2, S. 164.

[4]) Der Name stammt von Paulsen, Einl. in d. Philos. 1892, S. 116ff.

ziehen, aber sie selbst ist nicht metaphysisch. Ihr „Wille“ ist kein einfacher, elementarer, unbewußter Vorgang, keine geheimnisvolle psychische Urkraft von unveränderlicher Qualität, sondern ein sehr komplizierter Vorgang[1]). Der „reine Wille“ kommt empirisch nicht vor, ist nur eine „Vernunftidee“, ein transcendenter Seelenbegriff, den die empirische Psychologie als letzten Grund der Einheit der geistigen Vorgänge fordern, von dem sie aber keinen Gebrauch machen kann.[2]) Der Name „voluntaristisch“ bezieht sich nur auf das, worauf man bei der Interpretation der psychischen Vorgänge vorzugsweise Wert legt. Es ist damit auch angedeutet, daß die anderen Bewußtseinsinhalte zugleich immer Bestandteile eines Willensvorganges sind[3]). Nach dem Typus der Willensvorgänge sind alle psychischen Erlebnisse zu denken, d. h. als fließende Ereignisse, nicht als Objekte oder relativ beharrende Zustände von Objekten — denn es gibt keine konstanten psychischen Objekte[4]).

Aller Substantialitätstheorie stellt Wundt in der Psychologie die Aktualitätstheorie gegenüber; sie hat die größte Bedeutung für seine und die moderne Philosophie überhaupt. Das gesamte geistige Leben ist nichts Dingliches, sondern durch und durch Prozeß, Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Tätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung nach bestimmten Gesetzen[5]). Das Wesen der „Seele“ liegt in der unmittelbaren Wirklichkeit der Bewußtseinsvorgänge selbst, nicht in einer unbekannten für uns wertlosen Sphäre. Der Inhalt der psychologischen Erfahrung ist ein „Zusammenhang von Prozessen“. Weil die psychischen Tatsachen in keinem Moment die nämlichen sind, die sie in einem vorausgegangenen waren, lassen sie sich nach Analogie der Willens-

---

[1]) Philos. Stud. XII, 52. Log. I², S. 555f. Grundr. d. Psych.⁴, S. 22.

[2]) Philos. Stud. XII, 63.

[3]) Log. II² 2, S. 152, 167.

[4]) Log. II² 2, S. 168. Daher gibt es auch keine eigentliche „Reproduktion“ von Vorstellungen; jede Erinnerung ist ein neues Produkt (Log. II² 2, S. 168).

[5]) Vorles. üb. d. Mensch. S. 495. Essays 4, S. 115. Phil. Stud. XII, 51.

vorgänge auffassen. Die Aktualitätstheorie besagt zweierlei: erstens die Anerkennung der Tatsache, daß jeder psychische Inhalt ein Vorgang (actus) und zweitens, daß er Wirklichkeit und nicht Erscheinung ist. Die seelische Wirklichkeit existiert so, wie sie sich darstellt, denn die Elemente des Bewußtseins sind zwar Produkte der isolierenden Abstraktion, nicht aber abstrakt-hypothetische Gebilde wie die Atome der Physik[1]). Die Einheit des psychischen Geschehens ist ebenso wirklich, wie die Mannigfaltigkeit der Teilinhalte des Bewußtseins, die keine selbständige Existenz außer der Einheit des Ich haben[2]).

Phylogenetisch ist der Ausgangspunkt der psychischen Entwicklung der „Trieb", der auch in der individuellen Entwicklung sich derart differenziert, daß „die zuerst verbundenen Teile einer Triebhandlung sich trennen, in dieser Trennung neue selbständige Entwicklungen erfahren, woraus dann aus ihnen durch abermalige Verbindungen mit Bewegungen neue verwickeltere Triebformen hervorgehen". Den Anstoß zur ganzen intellektualen Entwicklung, an die alle höheren Gefühle, Triebe, Willenshandlungen sich anschließen, gibt besonders die Verselbständigung des Apperceptionsprozesses[3]). Da eine Neuentstehung seelischer Funktionen nicht denkbar ist, müssen in dem Triebe, als dem auf allen Stufen des psychischen Lebens anzutreffenden Grundprozeß, alle Elemente stecken, die sich in den höheren Bewußtseinsvorgängen finden[4]).

Für die aktuale Auffassung des Psychischen bedeutet das Ich, die Seele keine Substanz. Seele ist der Name für eine logische Einheit, für unser Zusammenfassen der Bewußtseinsinhalte in einem Begriff. Die Seele ist als „Subjekt der inneren Erfahrung" eins mit dem einheitlichen stetigen Zusammenhang der psychischen Ereignisse, sie ist uns im Denken, Fühlen, Wollen unmittelbar selbst gegeben[5]). Im

---

1) Grundr. d. Psych. S. 368, 17f. Philos. Stud. XII, 81. Log. II² 2, S. 263, 271.

2) Log. II² 2, S. 167.

3) Grundz. d. phys. Psych. II⁴, S. 640f.

4) Syst. d. Philos.² S. 582, 589. Philos. Stud. XII, 54.

5) Log. II² 2, 246, 248. Essays 4, S. 126. Philos. Stud. XII, 37ff.

geistigen Leben ist alles reine Tätigkeit ohne substantiellen Träger. „Träger“ der Bewußtseinsvorgänge ist die einheitliche Tätigkeit des Wollens und Denkens selbst. Die Seele ist kein Objekt, keine Substanz, sondern Subjekt der inneren Erfahrung, insofern ja die Einheit unseres Denkens der letzte logische Grund aller Subjektbegriffe überhaupt ist[1]). Es wird gegen diesen aktuellen Seelenbegriff behauptet: eine Handlung ist nicht möglich ohne ein handelndes Wesen, und die Beharrlichkeit des Selbstbewußtseins fordert eine beharrende Grundlage. Darauf entgegnet Wundt: „Daß jede Handlung von handelnden Objekten ausgeht, ist ja physikalisch gesprochen vollkommen richtig. Aber es ist ebenso klar, daß sich für den psychologischen Standpunkt das Verhältnis dieser Reflexionsbegriffe umkehrt, indem hier die Vorstellung eines Objektes immer erst aus der Handlung des Vorstellens entspringt. Nun soll diese Handlung selbst wieder auf ein handelndes Subjekt zurückweisen. Wo und wie ist uns aber das letztere gegeben? Lediglich in jener Handlung des Vorstellens selber. Die Trennung beider ist ein Spiel mit Reflexionsbegriffen, die man zuerst in den Kategorien von Subjekt und Prädikat logisch geschieden hat, um ihnen dann auch eine reale Verschiedenheit beizulegen“. Was aber das Selbstbewußtsein anbelangt, so hat dies weder selbständige Realität noch absolute Konstanz. „Nicht auf der Beharrlichkeit unseres inneren Seins, sondern auf der Stetigkeit seiner Veränderungen beruht der Zusammenhang unseres Selbstbewußtseins“. Diese Stetigkeit wird durch die Apperceptionstätigkeit vermittelt[2]).

Für die geistige Tätigkeit kommt jedes logische Motiv, das für die äußere Erfahrung beharrende Träger fordert, in

---

[1]) Grundr. d. Psych. S. 368f. Log. II² 2, S. 245. Phil. Stud. X 76, XII, 41.

[2]) Log. II² 2, S. 245f. Philos. Stud. XII, 41. Diese Argumente richten sich gegen die Bedenken von A. Vannérus (Archiv f. system. Philos. I, 1895, S. 363ff.). Dieser erblickt im seelischen Leben eine Substanz, einen konstanten Faktor des Bewußtseins enthalten, der sich nur in seinen Fähigkeiten manifestiert. Wundt übertreibe das „fließen“ der Bewußtvorgänge, wo er dies aber nicht tue, sei er eigentlich selber (dynamischer) Substantialist. Dagegen Wundt in den Philos. Stud. XII, 38f.

Wegfall. Jeder Rückgang auf ein transcendentes Substrat leistet nicht das geringste für die psychologische Erklärung, nimmt vielmehr dem psychischen Sein alles, um dessentwillen es allein Wert und Bedeutung für uns hat. Die Psychologie muß die subjektive Seite der Erfahrung zu ihrem Rechte bringen, während die Naturwissenschaften die Objektivität der Vorstellungen begrifflich zu Substanzen verarbeitet[1]. Die „Seele“ aber ist für die Psychologie ein Hilfsbegriff, der zur Zusammenfassung der Gesamtheit der psychischen Erfahrungen eines individuellen oder allgemeinen Bewußtseins dient; der Inhalt dieses Begriffs hängt von den Hilfsbegriffen ab, welche die Natur der psychischen Kausalität näher bestimmen[2].

5. Leib und Seele.

Die Erfahrung zeigt uns, daß mit bestimmten Bewußtseinsvorgängen bestimmte physische Prozesse und umgekehrt verbunden sind. Der Dualismus erklärt das Zusammengehen des psychischen und des physischen Geschehens aus einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Dagegen spricht aber die völlige Unvergleichbarkeit des Psychischen und des Physischen. Über ein regelmäßiges Zusammengehen beider Formen des Geschehens kommt man nicht hinaus. Gegen die Wechselwirkung des Psychischen und des Physischen spricht vor allem das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität. Es sagt aus, daß „Naturvorgänge immer nur in anderen Naturvorgängen, nicht aber in irgend welchen außerhalb des Zusammenhangs der Naturkausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursachen haben können“, und es fordert auf, „jeden Naturzusammenhang auf Kausalgleichungen zurückzuführen, in die lediglich genau analysierbare und auf die allgemeinen Naturgesetze zurückführbare Naturvorgänge als ihre Glieder eingehen“. Dies Gesetz ist ein logisches Postulat und zugleich ein methodisch-

[1] Log. II² 2, S. 248. Grundr. d. Psych. S. 369. Philos. Stud. X, 76.
[2] Grundr. d. Psych. S. 365. Essays 5, S. 128.



regulativer Grundsatz und nur in seiner Erweiterung über das Gegebene hinaus metaphysisch[1]. Es beruht auf der notwendigen Voraussetzung, daß „die Eigenschaften, die wir der Materie zuschreiben müssen, um eine vollständige Naturerklärung im Prinzip zu Stande zu bringen, nur von den beharrenden Elementen der Materie, nicht aber von den mehr oder minder verwickelteren Verbindungen abhängig sind, in denen sie vorkommen". Der Kreis der dem Naturgeschehen zu Grunde liegenden Bewegungen ist in sich abgeschlossen; aus einer Bewegung kann wieder nur eine Bewegung abgeleitet werden. Ein lückenloser Kausalzusammenhang ist für die Naturwissenschaft eine Forderung, die eine Umwandlung physischer in psychische Energie ausschließt[2]. Ferner fordert die Anwendung des Kausalprinzips logisch, Gleichartiges aus Gleichartigem abzuleiten. In der Physik gilt denn auch der Satz, daß das Kausalverhältnis unter geeigneten Bedingungen auch umkehrbar sein muß; solch eine Äquivalenz zwischen den Vorstellungen und den diese begleitenden Bewegungen gibt es aber nicht[3]. Gleichartiges kann ein Ganzes niemals sein, dessen Stücke völlig verschiedenartigen Betrachtungsweisen der Erfahrung angehören[4]. Endlich kann psychologisch eine Interpretation bestimmter psychischer Erlebnisse nur auf dem psychologischen Wege geliefert werden, weil „das, was den auszeichnenden Charakter des Psychischen ausmacht, die besondere Verbindungsweise der Elemente und die eigentümliche Wertbestimmung der Verbindungen, nur dem psychischen Gebiet eigentümlich ist"[5].

Empirisch muß also statt von einer psychophysischen Wechselwirkung nur von einem Nebeneinandergehen des Psychischen und Physischen, also von einem psychophy-

---

[1]) Also keine petitio principii, wie E. v. Hartmann (Die moderne Psychol. S. 344) meint.

[2]) Log. II² 1, S. 332. Phil. Stud. X 41, 89, 91 f. System d. Phil.², S. 599.

[3]) Log. II² 2. S, 258. Essays 4, S. 115.

[4]) Syst. d. Philos.², S. 380.

[5]) Log. II² 2. S, 259.

sischen Parallelismus die Rede sein.[1]) Er ist kein metaphysisches, sondern ein rein empirisches Prinzip, das „lediglich der Verschiedenheit der durch die Gebietsteilung unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung entstandenen wissenschaftlichen Gesichtspunkte einen Ausdruck gibt".[2]) Gewisse Bestandteile der psychologischen Betrachtungsweise entsprechen gewissen Bestandteilen der physiologischen Betrachtungsweise, denn alle Tatsachen, die gleichzeitig der mittelbaren und der unmittelbaren Erkenntnis angehören, stehen, als Bestandteile einer einzigen Gesamterfahrung notwendig in Beziehungen. Das Parallelprinzip ist kein universales (wie etwa bei Spinoza, Fechner)[3]), es erstreckt sich nur auf jene Erfahrungsinhalte, die zugleich Gegenstand der Naturwissenschaft und der Psychologie sein können. Nur insofern sich unser gesamtes Seelenleben aus Empfindungsinhalten aufbaut, wird es vom Parallelprinzip beherrscht, denn nur die elementaren psychischen Prozesse haben ihr Gegenstück im Physischen. Dasjenige aber, was die Eigenart der psychischen Gebilde und Verbindungen höherer Art ausmacht, das Formende, Synthetische des Bewußtseins, das nach logischen, ethischen Normen verbindet, kommt nur auf der Seite des Psychischen vor. Im Physischen gehen den Verbindungs- und Beziehungsformen der psychischen Elemente wohl regelmäßige Coexistenzen und Successionen parallel, von dem eigentlichen Inhalte der psychischen Verbindung aber kann die Physiologie nichts vorfinden; abstrahiert diese doch geflissentlich davon. Auch die Wert- und Zwecksetzungen liegen demnach ganz außerhalb des Parallelprinzips, die physischen Prozesse als solche lassen nie etwas von Werten

---

[1]) Über die Geschichte dieses Begriffs s. E. v. Hartmann, Die moderne Psychol. u. Eisler, Wörterbuch d. philos. Begriffe u. Ausdrücke, Berlin, 1900.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 602. Vgl. die Kritik des psychol. Parall. durch E. v. Hartmann (Die moderne Psychol., S. 340 ff.), die nicht genug beachtet, daß es sich bei Wundt nicht um ein wirkliches Nebeneinandergehen selbständiger, durch nichts verbundener Vorgänge, sondern nur um einen Parallelismus der Betrachtungsweise handelt.

[3]) Philos. Stud. X, 41 ff.

erkennen, mag auch dem Vorgang des Wertens etwas parallel gehen.[1])

Von einer Wechselwirkung zwischen Psychischem und Physischem kann nur in einer Form die Rede sein, und diese ist eben eins mit dem Parallelismus. Es ist nur Sache der Zweckmäßigkeit im Einzelnen, ob man den Ausdruck „Kausalität“ oder „Parallelismus“ gebrauchen will. „Nichts steht nämlich im Wege zu sagen: „Psychische Effekte physischer Ursachen sind psychische Vorgänge, die aus einer physischen Kausalreihe derart hervorgehen, daß ihre Entstehung in dem Ablauf jener physischen Reihe keine Veränderung hervorbringt; und physische Effekte psychischer Ursachen sind physische Vorgänge, die mit psychischen Bedingungen regelmäßig verknüpft sind, dabei aber physisch betrachtet immer auch aus einer physischen Kausalreihe vollständig ableitbar sein müssen.“[2]) Da sich der Forderung, das seelische Leben des Individuums als einen in sich geschlossenen Kausalzusammenhang darzustellen, praktisch Schwierigkeiten entgegenstellen, deswegen, weil dieser Zusammenhang Lücken aufweist und weil die Empfindungen an physische Reize gebunden sind, so ist die Substitution psychologischer durch physiologische Zwischenglieder gestattet, aber mit dem Vorbehalte, „daß die heterogenen Elemente als Stellvertreter der vorläufig und in vielen Fällen wahrscheinlich immer verborgen bleibenden homogenen zu betrachten seien“.[3]) „Stillschweigend ist hier zu ergänzen, daß unmittelbar und im Sinne des Kausalzusammenhanges nur der zugehörige Parallelvorgang bewirkt wird.“ Es muß mithin auch schließlich angenommen werden, daß „nicht der physische Sinnesreiz die Empfindung erzeugt, sondern daß diese aus irgend welchen psychischen Elementarvorgängen entspringt, die unter der Schwelle unsres Bewußtseins liegen, und in denen unser Seelenleben mit einem

---

[1]) Essays 4, S. 118f. Vorles. über d. Mensch², S. 485ff. Grundr. d. Psych. S. 373f. Vorles. über d. Mensch², S. 485. Philos. Stud. X, 42ff., XII, 14ff. Syst. d. Philos.², S. 602f. — Vgl. Münsterberg, Grundz. d. Psych.

[2]) Philos. Stud. X, 43, 36f.

[3]) Philos. Stud. X, 36f., XII, 34. Essays 4, S. 116f. Log. II² 2, S. 255f.

allgemeineren Zusammenhang psychischer Elementarvorgänge in Verbindung steht".[1])

Das Bewußtsein ist durch die stetige Verbindung seiner Zustände für die innere Auffassung eine ähnliche Einheit, wie für die äußere Erfahrung der leibliche Organismus. Dies führt zur Annahme, daß „was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen".[2]) Die Seele ist kein dem Leib selbständig gegenüberstehendes Ding, sondern dessen wahre, unmittelbare, für sich seiende Wirklichkeit. Die Einheit de Seele ist nicht Einfachheit, sondern die einer geistigen Organisation, die sich objektiv als Leib darstellt. Dieser empirische Seelenbegriff, der auf der Unterscheidung äußerer und innerer Erfahrung fußt, ist die einzige „brauchbare Hilfshypothese, deren wir uns bei der Erklärung der psychologischen Erfahrung bedienen können".[3]) Der lebende Körper ist das relativ beharrende Substrat des Seelischen, das physische Korrelat der Seele, die also nirgends im Leibe ihren besonderen „Sitz" hat. Der Leib als Ganzes ist beseelt; indem sich das innere Sein aller Elemente des Leibes in durchgängiger Verbindung befindet, entspricht der inneren die äußere Einheit des Ich.[4])

Dieser Seelenbegriff ist weit entfernt von allem Materialismus. Schon die Erfahrung und deren nächste Deutung und Wertung weist darauf hin, daß das Seelische als die unmittelbare Wirklichkeit im Unterschiede von den erst begrifflich konstruierten Objekten der Sinneswahrnehmung die eigentliche, die Wirklichkeit erster Ordnung ist. Die wesentlichste Eigenschaft dieses Innenseins der Dinge bildet die Entwicklung. Die Spitze derselben ist für uns das menschliche Bewußtsein, „es bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selber besinnt.

---

1) Vorles. über d. Mensch², S. 490.

2) Grundz. der phys. Psych. II⁴, S. 648. Phil. Stud. X, 41f.

3) Syst. d. Philos.², S. 379f. Log. I², S. 551. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 632.

4) Log. I², S. 551.



Nicht als einfaches Sein, sondern als das entwickelte Erzeugnis zahlloser Elemente ist die menschliche Seele was Leibniz sie nannte: ein Spiegel der Welt".[1])

Wundts empirischer Seelenbegriff ist ein animistischer, die Seele ist eins mit dem Lebensprinzip. Leben und Beseelung sind Wechselbegriffe. Das Leben, also Seelisches steckt der Anlage nach schon in den Elementen des Organismus,[2]) und es verbinden sich in diesem die psychischen Qualitäten zu Resultanten. Der Leib wirkt auf die Seele schon und nur als Seele. Es muß der Begriff der materiellen Substanz so erweitert werden, daß er die Möglichkeit des psychischen Geschehens in sich enthält.[3]) Natürlich darf nicht vergessen werden, daß von einer Materie nur vom Standpunkte der äußeren Erfahrung die Rede sein kann, an sich gibt es keine Materie, sondern geistige Tätigkeit, die im Zusammen mit den anderen geistigen Faktoren erst Substanzen erzeugt.

Mit Aristoteles nennt Wundt die Seele die Entelechie des Leibes, eine sich selbst durch Entwicklung vollendende Wirklichkeit des Organismus. Ist sie doch „der gesamte Zweckzusammenhang geistigen Werdens und Geschehens, der uns in der äußeren Beobachtung als das objektiv zweckmäßige Ganze eines lebenden Körpers entgegentritt".[4])

6. Die psychische Kausalität und ihre Gesetze.

Gemäß dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus ist eine kausale Ableitung der seelischen Vorgänge aus körperlichen unstatthaft. Es muß daher eine psychische Kausalität geben, vermittelst welcher der Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte hergestellt wird. Wenn der psychophysische Materialismus (z. B. Münsterberg) das Psychische als

---

[1]) Grundz. d. philos. Psych. II[4], S. 648.

[2]) U. a. ist dies auch die Ansicht Reinkes, Einleit. in d. theoret. Biologie. Berlin, 1901, S. 37ff.

[3]) Syst. d. Philos.[2], S. 605f. Essays 4, S. 124. Grundz. d. phys. Psych. II[4], S. 633, 636, 644; I[4], S. 26. Philos. Stud. XII, 47.

[4]) Syst. d. Philos.[2], S. 606.

„inkausal“ betrachtet und behauptet, der Zusammenhang im Psychischen gehöre nicht diesem selbst an, sondern werde erst durch die Beziehung des Psychischen auf die es begleitenden physiologischen Prozesse hergestellt, so verkennt er ebenso wie E. v. Hartmann, für den alle geistige Kausalität absolut unbewußt ist, die Tatsache, daß gerade im Bewußtsein das Urbild aller Kausalität zu suchen ist. Es ist daher die Anerkennung einer eigenen psychologischen Kausalität seitens Wundts etwas, was ihm zwar von vielen verübelt wird, worin wir aber gerade eines der wertvollsten Momente in seiner Psychologie und Philosophie erblicken.

Die psychologische und die physische Kausalität sind nicht im dualistisch-metaphysischen Sinne einander entgegengesetzt, sondern ein und dieselbe Kausalität ist es, die je nach dem Standpunkt der Betrachtung und nach der Art der denkenden Verarbeitung sich als psychische oder als physische Kausalität darstellt.[1]) Es kann gar nicht ausbleiben, daß in gewissen Grenzfällen die Psychologie auf das Gebiet der Naturkausalität, die Naturwissenschaft auf das der psychischen Kausalität herübergreifen muß, weil eben der Gegenstand beider Disziplinen schließlich derselbe ist, so daß die zum Behufe der wissenschaftlichen Analyse eingeführte Sonderung der Standpunkte auch einmal wieder aufgehoben wird.[2])
Nur muß beachtet werden, daß die empirische Vertauschung der Gesichtspunkte noch nicht der endgültige metaphysische Standpunkt sein kann.

Alle Kausalität ist, wie weiter unten zu zeigen ist, eine Anwendung des Satzes vom Grunde. Die unmittelbare Gestalt desselben ist eben die logische und dann auch die psychische Kausalität im allgemeinen, während die physikalische Kausalität aus der Bearbeitung des Anschauungsmaterials durch das Denken hervorgeht. Daher zeigt sich die physikalische Kausalität an ein hypothetisches Substrat, an eine materielle Substanz gebunden, während auf dem Gebiete des Psychischen, wo die Annahme einer besonderen

[1]) Syst. d. Philos.², S. 593. Grundr. d. Psych. S. 374.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 594.

Substanz nicht brauchbar ist, reine Tätigkeit, also aktuelle Kausalität herrscht. Die letzten Faktoren psychischer Kausalität sind unmittelbare Bewußtseinsvorgänge, nicht irgend welche hypothetische, außerhalb des Bewußtseins liegende Kräfte. Im Gegensatz zur Naturkausalität, die begrifflicher Art ist, hat die psychische Kausalität den Charakter der Anschaulichkeit, da bei ihr die kausale Beziehung selbst in der inneren Wahrnehmung gegeben ist. Unmittelbar ist sie, insofern wir ja gerade aus unserer inneren Wahrnehmung die Forderung schöpfen, daß alles irgendwie Gegebene nach Gründen und Folgen zu verknüpfen sei; die physische Kausalität dagegen ist abgeleitet.[1]) Die Stetigkeit des seelischen Geschehens ist Bedingung und zugleich Folge der psychischen Kausalität.

Die Veränderlichkeit der Zustände, die in die psychische Kausalität eingehen, bedingt die Unmöglichkeit, jemals ein Kausalverhältnis im Psychischen in der Form von Kausalgleichungen darzustellen.[2]) Das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung, welches das Naturgeschehen beherrscht,[3]) können wir auf das psychische Geschehen nicht anwenden. Hier besteht vielmehr ein Gesetz des Wachstums der Werte, und zwar extensiv, indem die Mannigfaltigkeit der geistigen Entwicklungen fortwährend sich erweitert, intensiv, indem die entstehenden Werte graduell immer mehr zunehmen.[4]) Der Wert der geistigen Entwicklung beruht nicht auf quantitativen Verhältnissen, sondern allein auf qualitativem Inhalt der Erzeugnisse. Da sich nun das Gesetz von der Konstanz der Energie in der Naturwissenschaft nur auf quantitative mit Abstraktion von den rein qualitativen Beziehungen des Geschehens erstreckt, welche letzteren gerade das Gesetz des Wertwachstums zum Ausdruck bringt, so besteht durchaus kein Widerspruch zwischen naturwissenschaft-

---

[1]) Syst. d. Phil.², S. 301. Phil. Stud. X, 107, 109, 111. Log. II² 2, S. 291.

[2]) Philos. Stud. X, 108.

[3]) Es hängt mit der Voraussetzung der Beharrlichkeit der Materie zusammen.

[4]) Syst. d. Philos.², S. 304.

licher und psychologischer Betrachtung, sondern beide ergänzen einander.[1]) Die physischen Maßbestimmungen beziehen sich auf objektive Massen, Kräfte und Energien, die psychischen Maßbestimmungen dagegen auf subjektive Werte und Zwecke; letztere können zunehmen und vollkommener werden, ohne daß darum die Massen und Energien des Organismus sich ändern. Alle geistigen Funktionen sind, sofern sie Empfindungen enthalten, von physischen Vorgängen begleitet, und diese folgen dem Prinzip der Erhaltung der Energie. „Aber bei gleichbleibender Größe dieser Energie können die in ihr repräsentierten Werte und Zwecke von sehr verschiedener Größe sein".[2])

Die physische Messung hat es mit Größenwerten, die psychische mit Wertgrößen zu tun. Der quantitativen Wirkungsfähigkeit oder physischen Energiegröße steht die qualitative Wirkungsfähigkeit oder psychische Energiegröße gegenüber, wobei unter psychischer Energie der aktuelle Wert eines psychischen Erlebnisses zusammen mit dessen Fähigkeit, zur Erzeugung neuer Werte beizutragen, zu verstehen ist. So ist die Zunahme der psychischen Energie nur die „geistige Kehrseite" der physischen Konstanz. Sie gilt nur unter Voraussetzung der Kontinuität der psychischen Vorgänge und hat als Korrelat das Verschwinden psychischer Werte.[3])

In dem Vorstehenden bekundet sich das erste der von Wundt formulierten „psychologischen Beziehungsgesetze" als Prinzip der schöpferischen Synthese. Es beherrscht alle geistigen Bildungen von der Sinneswahrnehmung an bis zu den höchsten intellektuellen Vorgängen. Es ist nur der Ausdruck des Gesetzes der psychischen Resultanten, wonach „jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die bloße Summe der Eigenschaften der Elemente

[1]) l. c. S. 307.
[2]) Grundr. d. Psychol. S. 377.
[3]) Log. II², S. 275f. Grundr. d. Psychol. S. 378.

anzusehen sind".[1]) Die psychischen Elemente erzeugen durch ihre Wechselwirkungen Gebilde, die neue qualitative Eigenschaften und Werte besitzen, die in den Elementen noch nicht vorhanden waren, ähnlich wie die chemischen Verbindungen ihren elementaren Bestandteilen gegenüber als etwas Neues erscheinen, nur daß hier doch eine Äquivalenz annehmbar ist, auf psychischem Gebiete aber nicht.[2])

Eine Ergänzung zu dem Gesetz der Resultanten bildet das Gesetz der psychischen Relationen, das eins ist mit dem Prinzip der beziehenden Analyse. Es bezeichnet das Verhältnis der einzelnen Bestandteile eines psychischen Zusammenhanges zu einander. Diesem Prinzip zufolge gliedert sich ein Bewußtseinsinhalt so, daß die Teile mit dem Ganzen in Beziehung bleiben und dadurch ihre eigene Bedeutung empfangen.[3]) So wird eine Gesamtvorstellung durch die Apperception (deren immanente Funktion die Analyse ist) in Subjekt und Prädikat gegliedert, die sich in neuer Weise im Urteil verbinden; nicht ohne daß der Inhalt des Analysierten an Klarheit, Reichtum und Wert gewinnt, vollzieht sich die Zerlegung, die eine organische ist.[4]) Für die logischen Prozesse erweist sich hier das Prinzip der binären Gliederung wirksam.[5]) Jede Apperception ist „ein analytischer Vorgang, als dessen zwei Faktoren die Hervorhebung eines Einzelinhaltes und die Abgrenzung desselben gegenüber

---

[1]) Grundr. d. Psychol. S. 375. So ist besonders die Raumvorstellung ein Produkt psych. Synthese verschiedenartiger Empfindungen, die jede für sich noch nichts Räumliches enthalten. Die schöpferische Synthese spielt in der Wundtschen Psychologie und Philosophie eine große Rolle. Er lernte sie zunächst an den Leistungen des Gesichtssinnes kennen, und sie wurde ihm allmählich ein Führer, um auch der Entwicklung der höheren Geistesfunktionen ein psychisches Verständnis abzugewinnen, während er früher mehr physiologischen Gesichtspunkten Rechnung trug (Philos. Stud. X, 123f.).

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 596. Philos. Stud. X, 112ff. Vorles. über d. Mensch.[2], S. 334ff. Grundz. d. physiol. Psychol. II[4], S. 490ff.

[3]) Philos. Stud. X, 118. Log. II[2] 2, S. 285.

[4]) Philos. Stud. X, 118f.

[5]) Grundr. d. Psych. S. 310.

anderen Inhalten zu unterscheiden sind," worauf die Klarheit und Deutlichkeit der Apperception beruht.[1])

In den Vorgängen der Beziehung und der Vergleichung zeigt sich als der wesentliche Inhalt des Relationsgesetzes „das Prinzip, daß jeder einzelne psychische Inhalt seine Bedeutung empfängt durch die Beziehungen, in denen er zu anderen psychischen Inhalten steht." Im besonderen nimmt es die Form eines Gesetzes relativer Größenvergleichung an, dessen Ausdruck das Webersche Gesetz ist, wonach das Verhältnis der Unterschiedschwelle zur absoluten Größe des Reizes konstant bleibt. Es ist kein physiologisches, auch nicht ein psycho-physisches, sondern ein rein psychologisches Gesetz apperceptiver Vergleichung, demgemäß „psychische Größen nach ihrem relativen Wert verglichen werden".[2])

Das dritte Beziehungsgesetz ist das Gesetz der psychischen Kontraste oder Verstärkung der Gegensätze. Seinen Ursprung hat es in den Eigenschaften der subjektiven psychischen Erfahrungsinhalte der Gefühle als Bestandteile von Willensvorgängen. Die Grundeigenschaft des Gefühls ist, sich in gegensätzlichen Zuständen (Lust-Unlust, Erregung-Hemmung, Spannung-Lösung) auszubilden, und diese Zustände wiederum haben die Eigentümlichkeit, daß sie sich wechselseitig verstärken. Da aber alle psychischen Prozesse Gefühls- und Willensvorgänge einschließen, so beherrscht dieses Prinzip das gesamte geistige Geschehen, also auch die intellektuellen Prozesse.[3]) Auch in der Entwicklung des geschichtlichen und sozialen Lebens bewährt sich dieses Prinzip in der Tatsache, „daß keine Entwicklung

[1]) Grundr. d. Psychol. S. 379.

[2]) Grundr. d. Psychol. S. 379, 299, 302. „Das Webersche Gesetz drückt ja nichts anderes aus als die Tatsache, daß wir in unserer Empfindung kein absolutes, sondern nur ein relatives Maß für die äußeren Eindrücke besitzen" (Essays 6, S. 162f.). Das Webersche Gesetz ist kein Empfindungs- sondern ein Apperceptionsgesetz, da es sich nicht auf die Empfindungen, sondern auf unsere Auffassung derselben bezieht (Philos. Stud. II, 31ff., 36).

[3]) l. c. S. 380f. Syst. d. Philos.², S. 597f.



stetig nur in einer Richtung erfolgt, sondern daß ein Oszillieren zwischen entgegengesetzten Motiven namentlich dann der hervorstechende Zug ist, wenn die Gefühlselemente des Geschehens von großer Stärke sind".[1]) Dieses Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen ist eine Anwendung des Kontrastgesetzes auf umfassendere Zusammenhänge; wenn es sich auch schon in der individuellen geistigen Entwicklung geltend macht (so in den verschiedenen Temperamenten der einzelnen Lebensalter), so tritt es doch ganz besonders deutlich im geschichtlichen Leben auf.[2])

Zugleich auf das Gesetz der Relationen und auf das Gesetz der Resultanten stützt sich ein Entwicklungsgesetz psychischer Art, das besonders für die Ethik von höchster Wichtigkeit ist: das Gesetz der Heterogonie der Zwecke. Der schöpferische Charakter der psychischen Synthese bewirkt nämlich, „daß die Effekte bestimmter psychischer Ursachen stets über den Umkreis der in den Motiven vorausgenommenen Zwecke hinausreichen, und daß aus den gewonnenen Effekten neue Motive entstehen, die eine abermalige schöpferische Wirksamkeit entfalten können.[3]) Das Verhältnis der Wirkungen zu den vorgestellten Zwecken ist ein solches, „daß in den ersteren stets noch Nebeneffekte gegeben sind, die in den vorausgehenden Zweckvorstellungen nicht mitgedacht waren, die aber gleichwohl in neue Motivreihen eingehen und auf diese Weise entweder die bisherigen Zwecke umändern oder neue zu ihnen hinzufügen".[4]) Indem der objektiv erreichte Zweck das ihm vorausgehende Zweckmotiv überschreitet (was schon in der organischen Entwicklung des Körpers statt hat), so kommt es, mit einem verhältnismäßig geringen Aufwand von Willensakten, zu einer Vervielfältigung der Zwecke.[5])

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 598. Log. II² 2, S. 282 ff. Philos. Stud. X, 75 ff.
[2]) Grundr. d. Psychol. S. 383.
[3]) Log. II² 2, S. 281.
[4]) Grundr. d. Psychol. S. 382. Eth.², S. 206.
[5]) Syst. d. Philos.², S. 329.

Alle diese Gesetze[1]) sind Glieder einer einzigen zusammengehörigen Entwicklung psychischer Tatsachen. Da die psychologische Kausalerklärung über gegebene Bewußtseinstatsachen nur Rechenschaft geben kann, indem sie von ihnen auf ihre elementaren Bedingungen zurückgeht, wird sie insoweit zur Zweckerklärung. Ihr teleologischer Charakter bekundet sich in ihrem von der Wirkung zur Ursache zurückgehenden, regressiven Verfahren. Erst dann wird die progressive, von der Ursache (den Elementen) zur Wirkung (den Gebilden und Verbindungen) fortschreitende Betrachtung möglich, wenn die regressive ihr vorangegangen ist.[2])

7. Association und Apperception. Die intellektuellen Prozesse.

Indem die Psychologie Wundts betont, daß die „Association" zur Erklärung des Aufbaues der Seele nicht ausreicht, tritt sie der einseitigen „Associationspsychologie" entgegen und ist, durch die Beachtung der Tätigkeit des Ich bei dem Zustandekommen von Bewußtseinszusammenhängen Apperceptionspsychologie.

Die Fehler, welche die Associationspsychologie begeht, haben wir teilweise schon genannt. Hier ist noch hinzuzufügen, daß Wundt der älteren Associationslehre den Vorwurf macht, sie behandle die Vorstellungen als selbständige Gebilde, während doch jede Vorstellung als solche nur in der Abstraktion existiert. Ferner ist die Vorstellung nichts Einfaches, sondern ein Verschmelzungsprodukt reiner Empfindungen. Auch sind die Vorstellungen keine konstanten Objekte, sondern „fließende Vorgänge, von denen ein nachfolgender niemals einem vorangegangenen in jeder Beziehung gleichen wird, und die darum nie als ganze Vorstellungen,

[1]) Sie spielen in den Geisteswissenschaften eine große Rolle, da die Gesetze dieser (Geschichte, Soziologie u. s. w.) psychologischer Art sind.

[2]) l. c. S. 337, 595. Log. II² 2, S. 280f. Philos. Stud. X, 117.



sondern immer nur in den Elementen, die sie zusammensetzen, miteinander verbunden sind".[1])

Associationen nennt Wundt diejenigen Verbindungen von Bewußtseinsinhalten, bei denen das Merkmal der logischen Tätigkeit fehlt und die sich bei passivem Zustande der Aufmerksamkeit bilden.[2]) Zu beachten ist aber, daß die Association nicht zwischen den fertig gegebenen Vorstellungen, sondern schon zwischen den Vorstellungselementen stattfindet, und daß die Association nicht auf aufeinanderfolgende Vorstellungen beschränkt ist.[3]) Die Formen der inneren (unmittelbaren) und äußeren (mittelbaren) Association sind die komplexen Resultate elementarer Gesetze.[4])

Bei jeder zusammengesetzten successiven Association finden zwei elementare Associationen statt: 1. die Verbindung der gleichen Elemente der Vorstellungen, 2. die Verbindung der sich raum-zeitlich berührenden Elemente. Jede zusammengesetzte Ähnlichkeitsassociation besteht aus einem „Komplex von Gleichheits- und Berührungsverbindungen, in welchem die ersteren quantitativ überwiegen oder wenigstens die herrschenden Elemente der associierten Vorstellungen bilden." In der zusammengesetzten Berührungsassociation kommt die herrschende Rolle den elementaren Berührungsverbindungen zu. Die Gleichheit der Elemente wirkt unmittelbar, vermöge der durch Wiederholung entstandenen Einübung; die Behrürung wirkt mittelbar erst dadurch, daß andere Elemente, die mit den direkt erregten äußerlich verbunden waren, wieder erweckt werden.[5]) Die Übung ist eine unmittelbare oder mittelbare (Mitübung) und ist von einer Steigerung der Reizbarkeit der Nervencentren und einer dadurch bedingten Erleichterung der Wiederholung

---

[1]) Log. I², S. 13, 16, 24. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 468. Syst. d. Philos.², S. 575. Grundr. d. Psychol. S. 264. Philos. Stud. X, 86.

[2]) Grundr. d. Psych. S. 262. Vorles. üb. d. Mensch.² S. 306. Log. I², S. 13.

[3]) Grundr. d. Psychol. S. 265f. Vorles. über d. Mensch.², S. 306ff. Log. II² 2, S. 206, 212f. Syst. d. Philos.², S. 574f.

[4]) Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 468ff. Log. I², S. 24.

[5]) Log. I², S. 25f. Vorles. üb. d. Mensch.² S. 316ff. Grundr. d. Psych. S. 267, 286. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 454, 466ff.

der nämlichen Erregung begleitet. Insofern also den Associationen Verbindungen zentraler Innervationsvorgänge entsprechen, sind jene psychophysische Vorgänge.[1])

Die ursprünglichen Associationsformen sind die simultanen Associationen, die aber leicht in successive Associationen übergehen können. Wundt versteht unter ihnen „Verbindungen, bei denen die zuerst vorhandene und die durch Association hinzugetretene Vorstellung ein gleichzeitig dem Bewußtsein gegebenes Ganzes bilden".[2]) Auf simultanen Associationen beruht schon die Entstehung jeder Wahrnehmungs- und Erinnerungsvorstellung.[3]) Es sind zwei Arten simultaner Association zu unterscheiden: 1. die Assimilation (Herbarts „Apperception"), d. i. eine Association zwischen den Elementen gleichartiger Gebilde, indem durch eine neu in das Bewußtsein eintretende Vorstellung frühere ihr ähnliche wieder erneuert werden, und indem dann diese Bestandteile zu einer einzigen Vorstellung verschmelzen; die älteren Eindrücke heißen die assimilierenden, die neuen die assimilierten Elemente. 2. die Komplikation, d. i. eine Association zwischen den Elementen ungleichartiger Gebilde, eine Verbindung zusammengehöriger aber disparater Elemente. Dazu kommt noch die associative Verschmelzung von Empfindungen zu Vorstellungen oder anderen psychischen Gebilden; je nachdem die Elemente einem oder mehreren Sinnesgebieten angehören, ist die Verschmelzung eine intensive oder eine extensive.[4])

So groß die Bedeutung der Association für das Denken und die höheren geistigen Prozesse ist, darf sie doch nicht überschätzt werden. Diese Bedeutung beruht vor allem auf der Eigenschaft der Association, die vergängliche Einwirkung der Sinneseindrücke dauernd zu machen, indem sie dieselben fortwährend zu erneuerter Verwendung bereithält.[5]) Eines

[1]) Grundz. d. phys. Psychol. II[4]), S. 474f. Log. I[2], S. 27.

[2]) Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 307.

[3]) Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 307f. Phil. Stud. X, 87. Log. II[2] 2, S. 213.

[4]) Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 438ff. Grundr. d. Psych. S. 110f. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 307ff. Log. I[2], S. 16—23.

[5]) Log. I[2], S. 28. Syst. d. Philos.[2], S. 575f.

aber kann die Association nicht erklären: das Auftreten herrschender Elemente in den Verbindungen. Die eigentümliche Form der associativen Verbindung ist allemal durch eine Tätigkeit bedingt, die gewisse Vorstellungen vor anderen bevorzugt.[1]) Die „Associationsgesetze“ bezeichnen nichts als die möglichen Verbindungen, die dem Bewußtsein zur Verfügung stehen.[2])

Je passiver sich die Aufmerksamkeit verhält, desto leichter gehen die Associationen vor sich. Gleichwohl fehlt auch hier der Einfluß des Willens nicht ganz, er wird aber von einzelnen Vorstellungen geleitet, so daß die Association sich als eine Äußerung des Triebes darstellt[3]). Beim Denken aber verhalten wir uns nicht triebartig, sondern wir haben dabei das Gefühl der Selbsttätigkeit, der Spontaneität (im Sinne Kants). Der Unterschied des passiven (reaktiven) Verhaltens bei der Association von der Aktivität des Ich im Denken bedingt die Unterscheidung einer passiven und aktiven „Apperception“.

Apperception[4]) nennt Wundt (mit Leibniz) „jede innere mit dem Merkmal der Spontaneität versehene Tätigkeit“; sie besteht in dem Auftreten einer klaren Vorstellung, während das Auftreten einer dunklen Vorstellung „Perception“ heißt. Klarheit ist nichts als die günstigere Auffassung des Vorstellungsinhalts gegenüber einem anderen. Der Zustand, der die Erhebung einer Vorstellung zur Klarheit begleitet, ist die Aufmerksamkeit. Appercipiert wird also alles, was aufmerksam vorgestellt wird. Aufmerksamkeit und Apperception sind nur zwei Seiten eines Vorganges. Die Aufmerksamkeit ist die „Gesamtheit der mit der Apperception von

---

[1]) Log. I², S. 30.

[2]) Log. V², S. 31. Grundz. d. physiol. Psychol. II⁴, S. 454. Vorles. üb. d. Mensch.², S. 319. Philos. Stud. VII, 329 ff., 87 f.

[3]) Vorles. üb. d. Mensch.², S. 338. Syst. d. Philos.², S. 583.

[4]) Vgl. den Begriff der Apperception bei Leibniz (Nouv. Essays II, ch. 9, § 4; Monadol. 30), Kant (Krit. d. rein. Vernunft, hrsg. von Kehrbach, S. 121 u. ff.), Herbart (Psych. als Wissensch. II, § 125). Betreffs der Geschichte dieses Begriffes vgl. Eisler, Wörterb. d. phil. Begriffe, J. Kodis, Zur Analyse d. Apperceptionsbegr., Berlin 1893, O. Staude, Phil. Stud. I.

Vorstellungen verbundenen subjektiven Vorgänge", umfaßt also die Gefühle und Empfindungen, die mit der Apperception verknüpft sind; die Apperception ist der objektive Bestandteil des Vorganges der Klarwerdung. Der Tätigkeitscharakter der Aufmerksamkeit liegt schon in den Gefühlen und Spannungsempfindungen, die sie konstituieren, nicht in einer unbekannten Kraft[1]). Ein bildlicher Ausdruck dafür, daß eine Vorstellung percipiert wird, ist, daß sie in das „innere Blickfeld" tritt, während die Apperception der Vorstellung ihr Eintreten in den „inneren Blickpunkt" bedeutet. Der größte Teil der Vorstellungen bleibt gleichsam im Hintergrunde des Bewußtseins, nur ein sehr kleiner Teil wird jeweilig appercipiert. Streng genommen ist der „Blickpunkt" doch ein „Feld von veränderlicher Ausdehnung". Um so enger wird er, je größer die Stärke der Aufmerksamkeit ist, immer aber bildet dieses Feld der Apperception eine einheitliche Vorstellung, zu der sich alle Teile verbinden[2]).

Da alle Apperception und Aufmerksamkeit ein Willensphänomen ist, darf zwischen willkürlicher und unwillkürlicher Aufmerksamkeit kein Gegensatz erblickt werden. Berechtigt ist nur die Unterscheidung einer passiven und einer aktiven Apperception. Passiv ist die Apperception, wenn eine Vorstellung sich plötzlich, ohne vorbereitende Gefühlswirkung aufdrängt, wenn also die Richtung der Aufmerksamkeit nur durch die zufällig gegebenen Reize bestimmt wird. Der Apperceptionsvorgang ist hier erst von einem passiven Gefühl des Erleidens begleitet, das erst nach Klarwerdung des Appercipierten in die „Apperceptionsgefühle" übergeht. Bei der aktiven Apperception wird die Vorstellung schon durch Erwartungsgefühle vorbereitet, die Aufmerksamkeit ist schon auf den neuen Inhalt gespannt, bevor er auftritt. Von Anfang an wird hier der Apperceptionsvorgang von einem Gefühle der Tätigkeit begleitet, dessen wir uns als Willenstätig-

---

[1]) Vorles. üb. d. Mensch.², S. 267. Grundz. d. phys. Psych. II⁴, S. 266f. Philos. Stud. II, S. 33. Log. II² 2, S. 265f.

[2]) Grundr. d. Psychol. S. 245. Essays 6, S. 174. Vorles. über d. Mensch.², S. 263. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 367—69.

keit bewußt werden. Es hat seinen Grund darin, daß die aktive Apperception nicht von einer Einzelvorstellung, sondern vom Ich als der Totalität der individuellen Bewußtseinsinhalte ausgeht. Doch ist die Grenze zwischen passiver und aktiver Apperception eine fließende; die Grade der Selbsttätigkeit messen wir nur an der Intensität des Tätigkeitsgefühls, eines „Totalgefühls", an welchem die augenblickliche Lage des Bewußtseins einen großen Anteil hat. Bei der aktiven Apperception fehlt das die passive Apperception charakterisierende „Gefühl der Hemmung". Die erstere hat sich aus der letzteren entwickelt[1]).

Die Wirkung des Appercipierens ist ein höherer Grad von Bewußtheit, ein bestimmtes Maß von Klarheit der Vorstellung, die teils von deren Intensität, teils von der Anpassung der Aufmerksamkeit an den Reiz abhängt. Die Aufmerksamkeit wird teils durch äußere, teils durch innere Einflüsse gelenkt. Ihre Adaptation an den Reiz bekundet sich in Spannungsempfindungen in bestimmten Partien des Organismus[2]). Es gibt nicht bloß eine „Intensitätsschwelle", sondern auch eine „Klarheits- oder Apperceptionsschwelle". Der Gesamtprozeß der Aufmerksamkeit und Apperception besteht in: 1. einer Klarheitszunahme verbunden mit Tätigkeitsgefühl, 2. einer Hemmung anderer disponibler Eindrücke, 3. in Spannungsempfindungen mit verstärkenden sinnlichen Gefühlen, 4. einer verstärkenden Wirkung der Spannungsempfindungen auf die Vorstellungsinhalte durch associative Miterregung. Der Umstand, daß die gespannte Aufmerksamkeit immer nur auf wenige Vorstellungen beschränkt ist, kann nur auf einen Hemmungsvorgang zurückgeführt werden, durch den das Klarwerden anderer Eindrücke erschwert oder verhindert wird. Physiologisch kann dieser Hemmungsprozess nur so interpretiert werden, daß es ein (vielleicht im Stirnhirn lokalisiertes) Apperceptionszentrum

---

[1]) Log. I², S. 30. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 463f., 267f., 278. Vorles. üb. d. Mensch.², S. 272f. Grundr. d. Psych. S. 255f. Phil. Stud. II, S. 34.

[2]) Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 269ff. Philos. Stud. II, 34.

gibt, von dem senso-motorische Wirkungen ausgehen[1]). Man darf aber dieses Zentrum nicht (wie z. B. v. Hartmann, Mod. Psychol. S. 140) für eine „Oberseele“ oder deren Substrat halten. „Nur insoweit jeder Apperceptionsvorgang zugleich mit Veränderungen am Empfindungsinhalte verbunden ist, sind für ihn physiologische Parallelvorgänge anzunehmen.“ Überhaupt ist die Apperception kein besonderes Seelenvermögen (wie Volkmann, Ziehen u. a. meinen), sondern sie besteht in dem Klarwerden von Bewußtseinsinhalten selbst[2]).

Unbeschadet dessen weist die Apperception, durch die sie begleitenden Gefühle und ihr vorangehenden Dispositionen, alle Merkmale einer Willenshandlung auf. Und zwar ist sie eine innere Willenshandlung, deren Motive in gefühlsbetonten Vorstellungen liegen. Die passive Apperception ist eine einfache Willenshandlung, eine Triebhandlung, bei der wir unter dem zwingenden Einflusse einzelner Vorstellungen stehen; die aktive Apperception hat die Bedeutung einer zusammengesetzten, einer Willkürhandlung oder eines Wahlaktes, durch welchen wir bestimmte Vorstellungen vor anderen bevorzugen, nicht ohne daß ein „Kampf der Motive“ der Klarwerdung vorangeht. Hier liegt nicht bloß Tätigkeit, sondern Selbsttätigkeit vor. Da die äußere Willenshandlung immer schon das Resultat einer vorher entstandenen Bevorzugung ist, stellt die Apperception den ursprünglichen Willensakt dar[3]).

Bei den Associationen greift das Tätigkeitsgefühl immer nur derart ein, daß es an die bereits gebildeten Verbindungen bei der Apperception von Inhalten sich anschließt. Unmittelbar sind die Associationen nicht durch den Willen beeinflußbar. Es gibt aber auch aktive Erlebnisse, Ver-

---

[1]) Münsterberg, der zwischen Associations- und Apperceptionspsychologie zu vermitteln sucht, hat neuerdings den Hemmungsprozeß in seiner „Aktionstheorie“ gebührend gewürdigt.

[2]) Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 274, 276, 283f. Philos. Stud. II, 33f., X, 95.

[3]) Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 274. Grundr. d. Psych. S. 256f. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 278f., 437. Syst. d. Philos.[2], S. 576f.



bindungen von Vorstellungen, bei denen das Tätigkeitsgefühl den Verbindungen vorausgeht, so daß diese schon unter Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommen; es sind dies die apperceptiven (Apperceptions-) Verbindungen. In solchen Verbindungen bestehen alle intellektuellen Vorgänge, alles Denken, alle Phantasie. Aus den Associationen allein sind sie durch keinen Kunstgriff abzuleiten, wiewohl sie durchweg auf Associationen ruhen. Das Denken ist Funktion eines regulierenden Willens, der „die Associationen ermäßigt, indem er ihnen entnimmt, was dem Denken für seine Zwecke dienlich, und zurückweist, was ihm störend ist.“ Das Denken vollzieht sich durch Hemmung des Associationsverlaufes, ist willkürliche, planmäßige, dirigierende, zweckvoll wählende, aktiv formende und gliedernde Tätigkeit des Ich als Totalkraft. Die ganze Vergangenheit des Ich tritt, konzentriert, in den logischen Prozessen (relativ) selbständig und frei dem Vorstellungsverlauf entgegen[1]).

Die Apperception ist sowohl verbindende (synthetische) als zerlegende (analytische) Tätigkeit. Ihre einfachsten Funktionen sind die Beziehung zweier Inhalte aufeinander und die sich daran anschließende Vergleichung der Inhalte. Die Grundlagen („Fundamente“) der Beziehung sind allerdings schon in den einzelnen psychischen Gebilden und deren Associationen gegeben, aber „die Ausführung der Beziehung besteht in einer besonderen Apperceptionstätigkeit, durch welche erst die Beziehung selbst zu einem neben den aufeinander bezogenen Inhalten vorhandenen, wenn auch freilich fest mit ihnen verbundenen besonderen Bewußtseinsinhalte wird“[2]). Die Vergleichung setzt sich aus der Feststellung von Übereinstimmungen und Unterschieden zusammen[3]). Aus der Wiederholung dieser elementaren

[1]) Grundr. d. Psychol. S. 292 f. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 279, 284, 479. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 338. Essays 10, S. 280. Log. I[2], S. 34, 80; II[2], S. 207. Syst. d. Philos.[2], S. 586.

[2]) Grundr. d. Psychol. S. 294.

[3]) Grundr. d. Psychol. S. 296. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 476.

Apperceptionsfunktionen gehen die zusammengesetzten Tätigkeiten der Synthese und Analyse hervor, die eine als Produkt zunächst der beziehenden, die andere als das der vergleichenden Funktion. Jede Analyse setzt eine Synthese voraus, die durch Gliederung des Inhalts an Klarheit im Einzelnen, also an Reichtum und Wert gewinnt[1]). Die Apperception, die überhaupt die Bedeutung einer Einheitsfunktion hat[2]), verbindet getrennte Vorstellungen, um aus ihnen neue einheitliche Vorstellungen zu bilden. Den Anlaß und das Material dazu geben immer die Associationen, aber diese schaffen die Synthesen nicht, und diese entfernen sich daher mehr oder minder weit von den ursprünglichen Verbindungen[3]).

Die unmittelbaren Erzeugnisse apperceptiver Verbindung nennt Wundt Gesamtvorstellungen. Von den associativ entstandenen Vorstellungen unterscheiden sie sich dadurch, daß die Beziehungen ihrer Bestandteile als begriffliche Bestimmungen aufgefaßt werden, in die das zusammengesetzte Vorstellungsobjekt erst durch die Gedankentätigkeit zerlegt wird. Die simultanen Vorstellungen haben das Kennzeichen, daß das vorgestellte Objekt als ein nach frei gewählten Gedankenbeziehungen zerlegbares betrachtet wird; durch die Ausführung solcher Zerlegungen entsteht ein Gedankenverlauf. Die Hauptformen der simultanen Denkverbindungen sind: 1. die Agglutination, die Verbindung von Vorstellungen zu einer neuen in loserer Weise, 2. die apperceptive Synthese, d. i. die Verbindung von Vorstellungen zu einer neuen mit solcher Innigkeit, daß die Elemente im Produkt nicht weiterbestehen, 3. der Begriff, von dem weiter unten die Rede ist[4]).

Bei der (aktiven) Phantasietätigkeit zerlegt die Apperception die Gesamtvorstellungen in anschauliche Ge-

---

[1]) Log. II[2], 2, S. 285ff. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 478.

[2]) Also wie bei Kant. Vgl. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 499. Philos. Stud. X, 119.

[3]) Grundr. d. Psychol. S. 306.

[4]) Log. I[2], S. 33ff., II[2] 2, S. 288f. Vorles. über d. Mensch.[2], S. 340ff. Grundz. d. Phys. Psychol. II[4], S. 476ff. Syst. d. Philos.[2], S. 583ff.

bilde, die Phantasie ist ein „Denken in Bildern"[1]). Das Grundmotiv der Verstandestätigkeit hingegen besteht in der „Auffassung der Übereinstimmung und Unterschiede, sowie der aus diesen sich entwickelnden sonstigen logischen Verhältnisse der Erfahrungsinhalte". Hier besteht die Analyse der Gesamtvorstellungen nicht bloß in einer klaren Vergegenwärtigung der Einzelbestandteile dieser Vorstellungen, sondern in der „Feststellung der durch die vergleichende Funktion zu gewinnenden mannigfaltigen Verhältnisse, in denen diese Bestandteile zu einander stehen"[2]). Der „diskursive" Charakter des Gedankenverlaufes findet seinen Ausdruck im „Gesetz der Zweigliederung oder logischen Dualität", dessen psychologischer Grund die Einheitlichkeit des Willens ist. Während bei der Association sich eine Vorstellung in unbestimmter Folge an die andere anschließt, wird durch die Analyse der Inhalt einer Gesamtvorstellung zunächst in zwei Teile zerlegt, Subjekt und Prädikat, worauf dann an jedem dieser Teile eine ähnliche Zweigliederung sich wiederholen kann[3]). So geht aus der Apperceptionstätigkeit das Urteil hervor.

Das Urteil ist demnach (psychologisch) nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, eine synthetische, sondern es ist primärer Weise eine analytische Funktion. Es bringt ursprünglich nicht getrennt entstandene Begriffe zusammen, sondern es ist ein „ursprüngliches Teilen" der Vorstellungen, indem es aus einer einheitlichen Gesamtvorstellung begriffliche Bestandteile ausscheidet. Der Inhalt des Urteils ist erst in unbestimmter Form gegeben; durch die Urteilsfunktion wird der Gedanke successiv klarer und deutlicher gemacht. Zum Zwecke der Darstellung des Gedankens gliedert ihn das Urteil in seine Bestandteile, um diese dann in eine neue Beziehung zu einander zu setzen[4]).

---

[1]) Grundr. d. Psychol. S. 308f. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 491 f. Log. I[2], S. 32.

[2]) Grundr. d. Psych. S. 309.

[3]) Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 340f. Grundr. d. Psych. S. 310. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 478. Log. I[2], S. 34f. Essays 10, S. 283.

[4]) Log. I[2], S. 155, 58. Essays 10, S. 282f. Grundz. d. phys. Psych. II[4], S. 478. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 341f. Völkerpsychol. I, 1.

Gleichfalls durch Analyse erzeugt das unterscheidend-beziehende Denken Begriffsvorstellungen, d. h. solche Vorstellungen, die „zu andern dem nämlichen Ganzen angehörenden Vorstellungen in irgend einer der Beziehungen stehen, die durch die Anwendung der allgemeinen Funktionen der Beziehung und Vergleichung auf Vorstellungsinhalte gewonnen werden.“ Die Beziehungen, in welchen die Begriffe stehen, sind das Wesentliche derselben; je reicher sie sich gestalten, desto mehr sind wir uns bewußt, daß die Vorstellung als solche nicht den Begriff selbst ausmacht. So wird die Vorstellung zur bloßen Stellvertreterin des Begriffs, der selbst nur in einer Reihe von Denkakten dargestellt werden kann, so besonders der Allgemeinbegriff. Das Begriffsgefühl, das sich an die repräsentativen Vorstellungen zu knüpfen pflegt, kommt wohl von den dunklen Vorstellungen her, die sich als Begriffsrepräsentantinnen zur Apperception drängen. Die abstrakten Begriffe werden nicht mehr durch Vorstellungen, sondern bloß durch Worte oder andere Zeichen vertreten[1]). Zu definieren ist der Begriff als ein aus dem Vorstellungsinhalte entstandener Denkinhalt, der nicht etwa in einer schattenhaften Allgemeinvorstellung besteht, sondern durch individuelle Vorstellungen vertreten wird[2]). Der Anfang der Begriffsbildung liegt in dem Nebengedanken, daß eine Vorstellung nicht um ihrer selbst willen, sondern nur im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften eines Objekts ihre Bedeutung hat. Hier zeigt sich wieder der Willenscharakter der Apperception, welche bestimmte Elemente der repräsentativen Vorstellung bevorzugt und sie dadurch zu herrschenden macht, nachdem schon vorher eine Wahl der repräsentativen Vorstellung im Kampf der Motive stattgefunden. Hierauf, nicht auf der Eigenschaft, ein gemeinsames Schema

[1]) Ihren anschaulichen Charakter verlieren die Begriffe durch Verdunkelung der mit den herrschenden Elementen verschmolzenen repräsentativen Vorstellung und endlich durch Verdunkelung der herrschenden Elemente selbst.

[2]) Der Begriff ist „die durch aktive Apperception vollzogene Synthese einer herrschenden Einzelvorstellung mit einer Reihe zusammengehöriger Vorstellungen.“

für vieles Einzelne zu sein, beruht die Unvorstellbarkeit des Begriffs an sich selbst. In der aktiven Apperception (Aussonderung, Fixierung) bestimmter Elemente besteht die psychologische Abstraktion; diese kann schon an einer einzigen Vorstellung stattfinden. Sie hat einen positiven Charakter (im Gegensatz zu den meisten anderen Ansichten über die Abstraktion[1]).

So zeigt sich in allen intellktuellen Verbindungen der Einfluß der Apperception und damit der Willenstätigkeit. Selbst die Associationen können sich nur vollziehen, indem die Vorstellungen die passive Apperception erregen.[2])

8. Die Willenstheorie. Das Bewußtsein und seine Elemente.

Manche halten das Bewußtsein für eine eigenartige, selbständige Tätigkeit oder sonst etwas außer den psychischen Erlebnissen oder für eine Eigenschaft dieser, die ihnen auch fehlen kann.[3]) Man vergißt, daß Bewußtsein nichts andres ist als ein Ausdruck für das psychische Erleben überhaupt in einem bestimmten Zusammenhange. Das Bewußtsein, sagt Wundt „besteht darin, daß wir überhaupt Zustände und Vorgänge in uns finden, und daselbe ist kein von diesen inneren Vorgängen zu trennender Zustand“. Es ist keine „Schaubühne“, denn es ändert sich mit den Erlebnissen beständig, ist kein geistiger Vorgang neben anderen, sondern nur ein Ausdruck für die Tatsache, daß wir innere Erfahrungen haben. Eine Vorstellung haben und sie „im Bewußtsein“ haben ist ein und dasselbe. „Das einzig Wirkliche, was einer Erhebung über die Schwelle des Bewußtseins entspricht, ist dies, daß etwas geschieht, was vorher nicht geschah“. Aber nicht in der bloßen Summe der psychischen Vorgänge,

[1]) Log. I², S. 46ff., 51ff. Syst. d. Philos.², S. 38f., 44. Grundr. d. Psychol. S. 312ff. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 477.

[2]) Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 564. Syst. d. Philos.², S. 581.

[3]) Vgl. darüber: Eisler, „Wörterbuch d. philos. Begriffe“ u. „Das Bewußtsein der Außenwelt“ (Leipzig, 1901), E. v. Hartmann, „Die mod. Psychologie.“

sondern im umfassenden Zusammenhang der gleichzeitigen und aufeinander folgenden psychischen Vorgänge besteht „das Bewußtsein". Aus dem Zusammenhang individueller Bewußtseinsgebilde geht ein „Gesamtbewußtsein" hervor.[1])

Das Bewußtsein weist verschiedene Grade auf, deren oberste Grenze die Klarheit der Apperception ist, während die untere Grenze im Mangel aller psychischen Zusammenhänge, in der Bewußtlosigkeit besteht. Ein psychisches Geschehen ist „unbewußt", bedeutet nur die Möglichkeit seines Wiedereintritts in den Zusammenhang der Erlebnisse. Aber unbewußte Vorstellungen als wirkliche psychische Gebilde sind ein Unding, etwas Widerspruchsvolles. Es kann nur von „funktionellen Dispositionen" der Vorstellungen die Rede sein, und diese bestehen eben nur in der leichteren Erzeugbarkeit von psychischen Gebilden. Physiologisch läßt sich dies teils direkt, teils durch Schlußfolgerung als physische Disposition feststellen. Für die Psychologie selbst aber ist das Unbewußte „ein Transcendentes, mit dem sie sich niemals zu beschäftigen Anlaß haben kann, da der Gegenstand ihrer Untersuchung schlechterdings nur die unmittelbare psychische Erfahrung selbst ist". „Annahmen über den Zustand des ‚Unbewußten' oder über irgend welche ‚unbewußte Vorgänge', die man neben den uns in der Erfahrung gegebenen Bewußtseinsvorgängen voraussetzt, sind daher für die Psychologie durchaus unfruchtbar." Alles Geistige ist daher bewußte geistige Wirksamkeit, ein unbewußter Geist wäre ein „geistiges Wirken, von welchem gleichzeitig ausgesagt wird, daß es unwirklich sei".[2])

Das Bewußtsein ist nicht ein aggregat von psychischen Elementen, sondern ein einheitliches Erleben, das erst durch Abstraktion in Bestandteile und Momente geschieden wird, die allein nicht existieren können. Indem

---

[1]) Grundz. d. phys. Psychol II[4], S. 254. Grundr. d. Psych. S. 238f. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 253ff. Essays 8, S. 208. Ethik[2], S. 434f. Syst. d. Philos.[2], S. 558ff.

[2]) Grundr. d. Psychol. S. 244. Syst. d. Philos.[2], S. 562, 559. Grundz. der phys. Psychol. II[4], S. 264f. Philos. Stud. X, 42, 105.



wir einzelne Teile als Bilder äußerer Objekte, andere als Reaktionen unseres Ich, wieder andere als Betätigungen desselben auffassen, unterscheiden wir im Bewußtsein Vorstellungen, Gefühle, Willensvorgänge als Glieder eines Totalgeschehens, das bald diesen bald jenen Bestandteil deutlicher hervortreten läßt. Von „Seelenvermögen" ist also keine Rede, auch nicht von einfachen psychischen Kräften, deren Erscheinungen die Bewußtseinsinhalte sind.[1]) In der Vorstellung kommt die unmittelbare Wirkung des Bewußtseins mit der Außenwelt zum Ausdruck; in der Gemütsbewegung „spiegelt sich die Art, wie das Bewußtsein vermöge seines Gesamtzustandes ... jene Wechselwirkung aufnimmt"; im Willen erfaßt das Subjekt unmittelbar sein eigenes inneres Handeln.[2])

Vorstellungen sind nach Wundt sowohl Erinnerungsbilder als auch Wahrnehmungen, insofern beide Gebilde sind, die aus Empfindungen hervorgehen. In allen Vorstellungen beziehen wir einen Inhalt auf irgend ein Objekt außer uns. Von besonderer Wichtigkeit ist, daß Wundt in den Vorstellungen schon Produkte psychischer Synthese erblickt. Ihren Bestandteilen gegenüber erscheint die Vorstellung als etwas Neues, denn die Form der Ordnung der Elemente steckt in diesen noch nicht. Daß die Vorstellungen nicht beharrende Objekte oder Zustände, sondern Ereignisse bedeuten, ist nach den Lehren der Aktualitätstheorie klar.[3])

Die Elemente der Vorstellungen sind Empfindungen. Diese kommen empirisch immer nur als Teile von Vorstellungen, verbunden mit einfachen Gefühlen vor. Die „reinen Empfindungen" sind daher schon Produkte der isolierenden Abstraktion, es sind „diejenigen Zustände unseres Bewußtseins, welche sich nicht in einfachere Bestandteile zerlegen lassen". Jeder Empfindung kommt eine Qualität, eine Intensität nebst

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 572. Vorles. üb. d. Mensch.², S. 14. Essays 8, S. 208 f.

[2]) Essays 8. S. 210. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 565.

[3]) Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 256, 281. Vorles. üb. d. Mensch.², S. 15. Grundr. d. Psychol. S. 109. Syst. d. Philos.², S. 335.

einem Gefühlstone zu. Die Empfindung kann nur als „intensives Quale betrachtet werden, dessen Verbindung mit anderen ähnlichen Empfindungen zwar durch gewisse regelmäßig coexistierende oder einander folgende Reizeinwirkungen äußerlich veranlaßt, nicht aber im eigentlichen Sinne verursacht werden kann".[1]) Wundt ist ein Gegner der Lehre von der „spezifischen Sinnesenergie" im Sinne J. Müllers (Handbuch d. Physiol. d. Sinne 1837, II, 261). Alles spreche dafür, daß „die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden Reizungsvorgänge bedingt ist, und daß die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der physikalischen Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen." Es besteht eine „funktionelle Indifferenz" der zentralen Endigungen der Nerven, nicht eine primäre Abstimmung derselben.[2])

Ursprünglich bilden Vorstellung und Gefühl eine Einheit, die sich erst durch Abstraktion in ein objektives und ein subjektives Element sondert; durch eine weitere Abstraktion scheidet sich vom Gefühl das Willensmoment. Die einfachen Gefühle sind die subjektiven Elemente der inneren Erfahrung. Die Mannigfaltigkeit der Gefühlsqualitäten ist (wie Wundt im Gegensatze zu anderen Psychologen annimmt) eine große, aber sie läßt sich in drei Hauptklassen bringen, die ebensoviele Richtungen von gegensätzlicher Bestimmtheit darstellen. In Beziehung auf die Vorstellungsseite der Gefühle sind Lust und Unlust die „Qualitätsrichtungen, Erregung und Beruhigung die „Intensitätsrichtungen", Spannung und Lösung die „Zeitrichtungen" der Gefühle. Diese Richtungen hängen also von dem Verlauf der psychischen Vorgänge ab.[3]) Aus den Verbindungen einfacher gehen

---

[1]) Grdr. d. Psych. S. 45. Grdz. d. ph. Psych. II[4], S. 281 ff. Phil. Stud. X, 81.

[2]) Grundr. d. Psychol. S. 51 ff. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 324 ff. Vgl. auch H. Spencer, Principl. of Psychol., Riehl, Phil. Kriticism. II 1, S. 52 ff., Jodl, Lehrb. d. Psychol. S. 182 ff.

[4]) Grundr. d. Psych. S. 34, 89, 98 ff. Vorles. üb. d. Mensch.[3], 1897, S. 238 ff.

die zusammengesetzten Gefühle hervor; in diesen sind die „Partialgefühle“ und das „Totalgefühl“, das den Komponenten gegenüber etwas Neues ist, zu unterscheiden.[1])

Alle Gefühle haben das Gemeinsame, daß sie auf einen Zustand des Subjektes selber, auf ein Leiden oder Tätigsein des Ich bezogen werden. Das Gefühl ist eben keine bloße Funktion des Erkennens, Empfindens, kein Produkt von Vorstellungen (wie etwa bei Herbart), keine Nebenwirkung der Empfindungsreize u. dgl., sondern es ist ein zentraler psychischer Vorgang mit physischen Parallelerscheinungen. Das sinnliche Gefühl ist „die Reaktionsweise der Apperception auf die sinnliche Erregung“, „die subjektive oder psychische Seite jenes zentraleren Vorgangs der Apperception . . ., der zu der zentralen Sinneserregung hinzukommt, wenn sich die Tätigkeit des Bewußteins ihr zuwendet“. Das Gefühl ist die Reaktion des Bewußtseins auf die in dasselbe eintretenden Vorstellungen, die Art und Weise, wie die Vorstellung vom Ich aufgenommen wird.[2])

Die Beziehung des Gefühls zum Apperceptionsvorgang weist deutlich auf den nahen Zusammenhang mit dem Willen hin. In der Tat sind Gefühle nur als Zustände eines wollenden Wesens möglich, wie es anderseits kein gefühlsfreies Wollen gibt. Der vollständige Bewußtseinsvorgang ist das Wollen. Gefühle sind teils Anfangs-, teils Begleitzustände des Wollens, Willensrichtungen, die eventuell in ein aktuelles Wollen übergehen können. Gefühl und Wille sind „Teilerscheinungen eines und desselben Vorgangs, der mit der Gefühlserregung beginnt und in eine Willenshandlung übergeht“. Da aber das Endmoment fehlen kann, so ist man berechtigt, Gefühle und Willensakte zu unterscheiden, wiewohl die Gefühle Elemente des Wollens sind und bleiben. Bedingung jeder Lust und Unlust ist schon „das Begehren oder Widerstreben, durch welche das Bewußtsein reagiert auf die dasselbe erregenden Vorstellungen“. Bleibt der subjektive Zustand auf eine bloße

[1]) Grundr. d. Psych. S. 137 f. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 498.

[2]) Vorles. üb. d. Mensch.[3], S. 225. Grundz. d. phys. Phychol. I[4], S. 588 f.; II[4], S. 564. Essays 8, S. 212; 11, S. 294.

Lust- oder Unluststimmung beschränkt, die sich mit verschiedenen Graden der Erregung oder Beruhigung verbinden kann, so reden wir von einem eigentlichen Gefühl. Tritt dazu noch die in bestimmten Spannungsgefühlen sich kundgebende Richtung auf einen zukünftigen Erfolg, so nennen wir den inneren Vorgang ein Streben oder einen Trieb". — Auf der Einheit des Wollens beruht die „Einheit der Gefühlslage", wonach in jedem Moment nur ein Totalgefühl sich bilden kann.[1])

Erscheint so das Gefühl als Reaktion des Willens,[2]) als potentieller Wille, so kann die Willenshandlung als Endmoment eines Gefühlsverlaufes, eines Affekts betrachtet werden. „Affekt" ist nach Wundt jeder Prozeß von Gefühlen, bei dem sich „eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhängenden Verlaufe verbindet, der sich gegenüber den vorausgegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subjekt ausübt als ein einzelnes Gefühl". Der Affekt beginnt stets mit einem „Anfangsgefühl", das in einer Vorstellung seine Quelle hat, daran schließt sich ein von entsprechenden Gefühlen begleiteter „Vorstellungsverlauf", und den Schluß bildet ein „Endgefühl", das eventuell einen neuen Affektanfall einleiten kann. Zu den physischen Begleiterscheinungen des Affekts gehören mimische und pantomimische Bewegungen, die wegen ihrer symptomatischen Bedeutung als „Ausdrucksbewegungen" bezeichnet werden.[3])

Der Ausgang des Affekts kann ein doppelter sein: entweder macht er dem normalen Gefühlsverlauf Platz oder er

---

[1]) Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 498. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 238f. Essays 8, S. 213ff., 220. Grundr. d. Psych. S. 198. Ethik[2], S. 436. Vorles. üb. d. Mensch[3], S. 245, 252.

[2]) Etwas Ähnliches lehrt E. v. Hartmann, aber er spricht von einem unbewußten Willen.

[3]) Grundr. d. Psych. S. 199, 201f. — Wundt ist ein Gegner der Lange-James'schen Affekttheorie, wonach der Affekt nur in den Spannungsempfindungen u. dgl. bestehen und in physiologischen Prozessen seinen Grund haben soll.

führt zu einer plötzlichen Veränderung des Bewußtseins, die den Affekt momentan beendigt. Dann ist der Affekt selbst zusammen mit der aus ihm hervorgehenden Endwirkung ein Willensvorgang, von dem die Handlung einen Teil bildet. Ein solcher Willensvorgang ist demnach „ein Affekt, der mit einer pantomimischen Bewegung abschließt, die .. noch die besondere Bedeutung hat, daß sie äußere Wirkungen hervorbringt, die den Affekt selbst aufheben". Der Kontrast der Gefühle ist die ursprüngliche Grundbedingung der Willenshandlungen. Nicht immer gehen Gefühle und Affekte in Willenshandlungen aus, aber alle drei sind die zusammengehörigen Glieder eines einzigen Vorganges, der vollständig ein Willensvorgang ist. „In diesem Sinne kann das Gefühl ebenso gut als der Anfang eines Willensprozesses wie umgekehrt das Wollen als ein zusammengesetzter Gefühlsvorgang und der Affekt als ein Übergang zwischen beiden betrachtet werden".[1])

Der Wille ist nach Wundt weder eine einfache unbewußte Qualität wie bei Schopenhauer, C. Göring, E. v. Hartmann u. a., noch eine Wirkung von Vorstellungen oder eine Summe von Muskelempfindungen (Herbart, die Associationspsychologie). Es gibt überhaupt keinen abstrakten „Willen", sondern nur ein konkretes Wollen, das ohne sonstigen Bewußtseinsinhalt („leer") nicht vorkommt, aber nicht aus diesem abgeleitet, sondern ebenso ursprünglich ist; gibt es doch kein Bewußtsein ohne innere Willenstätigkeit, auf der ja schließlich alle Verbindung der Vorstellungen beruht. Das Wollen ist also ein sehr zusammengesetzter, aber zugleich typischer Vorgang, der durch das Gefühl der Tätigkeit und das Gefühl des Gelingens bezw. Mißlingens charakterisiert ist; es ist die Fähigkeit, uns den Gegenständen, die wir bevorzugen, zuzuzuwenden, und diejenigen zu fliehen, die wir verabscheuen, die Fähigkeit des Subjektes, selbsttätig auf seine Vorstellungen zu wirken.[2]) Im Gegensatz zur „heterogenetischen" Willens-

---

[1]) Grundr. d. Psychol. S. 217.

[2]) Grdr. d. Psych. S. 230f. Grdz. d. ph. Psych. II^4, S. 562ff. Phil. Stud. XII, 56. Essays 8, S. 216f. Log. I^2, S. 556. Vorles. üb. d. Mensch.^{3}, S. 245.

theorie betont Wundt in seiner autogenetischen Theorie, der Wille sei eine „ursprüngliche Energie des Bewußtseins“.. Die Willenshandlung kann nicht aus absolut willenlosen Reflexbewegungen, die allmählich willkürlich wurden, hervorgegangen sein. „Entweder ist der Wille ursprünglich — dann braucht man ihn nicht aus unwillkürlichen Betätigungen abzuleiten; oder er ist nicht ursprünglich — dann kann man ihn nicht aus ihnen ableiten. Denn wie die Seele in diesem Fall wissen soll, daß die Bewegungen ihres eigenen Leibes einem Willen unterworfen sind, der eigentlich noch gar nicht existiert, das bleibt vollkommen unerfindlich“. Es setzten eben die heterogenetischen Theorien die Wirksamkeit des Willens unbewußt schon voraus. Wundt nimmt an, daß willkürliche Bewegungen, Triebbewegungen und Reflexe gemeinsam sich aus einer Form der Bewegung entwickeln, welche in gewissem Sinn die Merkmale der Willenshandlung und des Reflexes gleichzeitig an sich trägt.“ Von der „reproduktiven“ ist eine primäre „impulsive“ Apperception der Bewegungsvorstellungen zu unterscheiden. Es sind zwar innere ohne äußere, niemals aber äußere ohne vorangehende innere Willenshandlungen möglich.[1])

Die Entwicklung des Willens ist durch die Mannigfaltigkeit der Willensmotive bedingt. Motive sind die in unserer subjektiven Auffassung des Willensvorganges die Handlung unmittelbar vorbereitenden Vorstellungs- und Gefühlsverbindungen. Der Vorstellungsbestandteil des Motivs ergibt den „Beweggrund“, die Gefühlseite die „Triebfeder“ des Willens. Eine Vorstellung wird Motiv, sobald sie durch ihr Gefühl das Wollen sollicitiert; die Gefühlsstärke einer Vorstellung ist eins mit ihrer Eigenschaft, als Motiv wirken zu können[2]).

Die bloß von einem Motiv bedingte Willenshandlung ist eine einfache, eindeutig bestimmte, eine Trieb-

---

[1]) Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 570ff. Ethik[2], S. 441 f. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 441 f. Essays 11, S. 292f.

[2]) Grundr. d. Psychol. S. 218f. Grundz. d. phys. Psych. II[4], S. 576. Vorl. üb. d. Mensch.[2], S. 247f. Essays 11, S. 299f. Ethik[2], S. 437ff.



handlung. Aus ihr hat sich erst die zusammengesetzte Willenshandlung entwickelt. Die lebhaften Gefühlstöne des Trieb-Motivs lassen andere Motive nicht aufkommen, die Entscheidung erfolgt daher impulsiv, in Form der passiven Apperception. Der Trieb ist „das im Bewußtsein vorhandene Streben, den zu einem gegebenen psychischen Zustand passenden physischen Zustand herbeizufüren", eine „Gemütsbewegung, die sich in äußere Körperbewegungen von solcher Beschaffenheit umzusetzen strebt, die durch den Erfolg der Bewegung entweder ein vorhandenes Lustgefühl vergrößert oder ein vorhandenes Unlustgefühl beseitigt." Zwischen Streben und Widerstreben, den beiden Richtungen des Triebes, besteht eine Indifferenzlage. Ein gehemmtes Streben wird zum Begehren. Verbindet sich mit diesem die Vorstellung der Unausführbarkeit der Handlung, so wird das Begehren zum Wunsch. Jede Triebhandlung ist Folgewirkung und Ausdruck eines Affekts. Die tierischen Triebe sind die frühesten Affektformen, die Affekte nichts als „vielgestaltiger gewordene, in gleichem Maße aber auch ihres aktiven Charakters entkleidete Triebe". Der Trieb ist der Ausgangspunkt der ganzen Willensentwicklung, er beherrscht das ganze Seelenleben, so auch besonders die Tätigkeit der Aufmerksamkeit, in welcher er als ein Streben von einem Eindruck zum anderen auftritt (wie schon Leibniz erkannt hat). Die „reinen Ausdrucksbewegungen" sind Rudimente von Trieben. Aus den sinnlichen, als Anlagen ererbten Trieben gehen die höheren Triebe hervor. Nach den Zwecken der Triebhandlung unterscheidet Wundt „Selbsterhaltungs-" und „Gattungstriebe". Schon auf den niedrigsten Stufen des Lebens walten Triebe[1]).

Bei den mehrdeutigen, zusammengesetzten oder Willkürhandlungen erhebt sich das den Ausschlag gebende Motiv erst aus einer Reihe von Motiven zur Herrschaft. Der Vorgang des „Herrschendwerden" ist die „Entscheidung", bei der „Wahlhandlung", wo ein „Kampf der Motive" deutlich

[1]) Grundr. d. Psychol. S. 220. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 507 ff., 509, 514, 516 ff., 572, 593, 599 ff. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 418, 415, 421 f. Essays 11, S. 300. Vorl. üb. d. Mensch.[3], S. 245.



bewußt wird, die „Entschließung“. Beide Endstadien zeichnen sich durch erregende und lösende, schließlich durch ein Tätigkeitsgefühl aus, das bei den äußeren Willenshandlungen in Spannungsempfindungen sein Substrat hat. Es erstreckt sich als Totalgefühl über den ganzen Verlauf der Handlung, während bei den Triebhandlungen die vorbereitenden Gefühle ganz fehlen. Die Wahl ist schon ein komplexes Willenserzeugnis, ein „potenziertes Wollen“, das „Wollen einer unter vielen Willenserregungen“. Sie beruht darauf, daß infolge der Ansammlung mannigfacher Dispositionen zur Erneuerung früherer Vorstellungen ein äußerer Reiz nicht mehr den ihm direkt entsprechenden Trieb allein auslöst, sondern so in Wechselwirkung mit den zu Motiven werdenden Dispositionen tritt, daß „der Hauptmotor des wirklichen Wollens nicht mehr der zufällig vorhandene einzelne sinnliche Eindruck, sondern die gesamte Anlage des Bewußtseins ist, wie sie durch die vorangegangenen Erlebnisse desselben bestimmt ist“[1]).

Die progressive Entwicklung des Willens besteht darin, daß durch die intellektuelle Differenzierung eine Abschwächung der Affekte infolge der Gegenwirkung verschiedener einander hemmender Gefühle erfolgt. Auf diese Weise geht die äußere Willenshandlung in eine innere Willenshandlung über, die zwar von Anfang jener vorangeht, nunmehr aber selbständig, als dirigierender Faktor des Vorstellungsverlaufes auftritt[2]). Die regressive Entwicklung des Willens spielt in der Wundtschen Psychologie und Philosophie eine bedeutende Rolle. Durch Wiederholung zusammengesetzter Willensvorgänge erleichtert sich der Kampf der Motive in dem Sinne, daß die oft unterlegenen Motive verschwinden, so daß endlich nur ein Motiv bestehen bleibt. Setzt sich die Einübung[3]) der Handlungen weiter

[1]) Grundr. d. Psychol. S. 222f. Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 244, 248f. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 561ff. Essays 8, S. 216. Ethik[2], S. 442ff.

[2]) Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 248f.

[3]) Das Gesetz der Übung lautet: „Jede Willenshandlung wird in ihrer Ausführung um so leichter, je häufiger sie wiederholt worden ist,

fort, so erfährt nun auch das Triebmotiv eine Abschwächung und Verdunkelung; die Willkürhandlung wurde so erst zur Triebhandlung und diese zur automatischen und zur Reflexbewegung, wo der Reiz nicht mehr empfunden wird. Dies ist die Mechanisierung der Willensvorgänge, die im wesentlichen in der „Elimination aller zwischen dem psychischen Anfangs- und Endpunkt gelegenen Mittelglieder" besteht. Der zweckmäßige Charakter der Reflexbewegungen spricht dafür, daß sie aus ursprünglichen einfachen Willenshandlungen entsprungen sind. Auch die Ausdrucksbewegungen entstammen teils Trieb-, teils Willkürhandlungen. Die Instinkthandlungen endlich sind weder Intelligenzakte noch „unbewußte" Handlungen noch Reflexe, sondern „Bewegungen, die ursprünglich aus einfachen oder zusammengesetzten Willensakten hervorgegangen, dann aber während des individuellen Lebens oder im Laufe einer generellen Entwicklung vollständig oder teilweise mechanisiert worden sind." Sie sind automatisch gewordene, ursprünglich psychische Leistungen und damit zugleich (wie Darwin sagt) vererbte Gewohnheiten, stehen aber auch jetzt noch unter dem teilweisen Einfluß von Motiven. Die Instinkte sind mithin das Resultat der Arbeit zahlloser Generationen, sie sind nichts Starres, sondern der Vervollkommnung fähig[1]). Auch der Übergang der Apperceptions- in Associationsverbindungen beruht auf Übung und Gewohnheit[2]).

9. Das Problem der Willensfreiheit. Das Selbstbewußtsein.

Da es kein grundloses, unmotiviertes Handeln gibt, ist der absolute Indeterminismus mit seiner Annahme eines „arbitrium liberae indifferentiae" ebenso sehr im Unrecht, wie es

und in gleichem Maße besitzen die einzelnen Akte einer zusammengesetzten Willenshandlung die Tendenz reflexartig zu werden" (Vorles. üb. d. Mensch.², S. 438ff.).

[1]) Grundr. d. Psych. S. 224ff. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 594, 591, 512ff., 510ff. Essays 8, S. 217. Vorles. üb. d. Mensch.², S. 422, 429, 437. Syst. d. Philos.², S. 590.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 590.

der mechanische Determinismus ist, der im Wollen nur das notwendige Resultat äußerer Faktoren erblickt und nichts von einer psychologischen Kausalität weiß. Der einzig mögliche Standpunkt ist der psychologische Determinismus. Das Freiheitsbewußtsein ist eine unleugbare Tatsache, die jeden Fatalismus unmöglich macht, denn es sagt aus, daß wir ohne äußeren oder inneren Zwang, wenn auch nicht ursachlos zu handeln vermögen. Im Willen liegt schon das Gefühl der Selbsttätigkeit, er ist uns unmittelbar der Gegensatz zu allem Zwange, den wir ohne Eigentätigkeit nicht fühlen würden. Weil wir wählen können, sind wir frei. Frei sein heißt „mit dem Bewußtsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen". Die Effekte der Willenshandlungen sind stets durch bestimmte innere Ursachen determiniert, nicht aber schon in diesen enthalten (Anwendung des Gesetzes des „Wachstums geistiger Energie" auf den Willen). Da das Freiheitsbewußtsein aus der aktiven Apperceptionstätigkeit entspringt, fühlen wir uns vor allem frei in unserer Gedankentätigkeit, die von Gesetzen bestimmt wird, welche uns immanent und doch auf die Erkenntnis angelegt sind[1]).

Die Tatsachen der Statistik beweisen nur, daß die sozialen Zustände den Willen beeinflussen, nicht aber, wie man oft meint, daß er einzig und allein durch sie bestimmt wird. Außer den (relativ) äußeren gibt es noch innere Willensbestimmungen, und diese bilden den „persönlichen Faktor", der sich allen statistischen Berechnungen entzieht. Indem die Motive zunächst auf die Persönlichkeit wirken, welche sich dann wollend entscheidet, entspringen die Handlungen im Charakter des Menschen. Dieser ist nur teilweise ein Erzeugnis der Lebensschicksale, sein Kern ist etwas Ursprüngliches, das ins Leben als Erbteil der Ahnen mitgebracht wird, als ein Totaleffekt vorangegangener geistiger Kausalität, der selbst zur Ursache wird. Dieser überindividuell entspringende Charakterkern bedingt es, daß die innerste

[1]) Vorles. üb. d. Mensch.², S. 462ff. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 575ff. Ethik² S. 462ff. Essays 11, S. 304.

Verursachung des Willens nicht weiter analysierbar ist. Die inneren Bestimmungsgründe des Handelns verlieren sich in der Totalität der Ursachen des Geschehens, führen in die Unendlichkeit der geistigen Entwicklung. So hat die religiöse Anschauung, nach welcher der Wille symbolisch ein „Geschenk der Gottheit" heißt, ihren guten Sinn[1]).

Der Streit um die Willensfreiheit entspringt einer Antinomie des sittlichen und des religiösen Gefühls, die sich dadurch löst, daß sich das erste auf das empirische Freiheitsbewußtsein, das zweite auf den transcendenten Grund aller Dinge bezieht. Kants (und Schopenhauers) Auffassung von dem doppelten Charakter des Willens ist umzukehren: empirisch-praktisch ist der Wille frei, im transcendenten Sinne aber, als Glied einer übersinnlichen Weltordnung sind die Handlungen aller Wesen determiniert. Während dieser metaphysische Determinismus (der bekanntlich schon bei Augustinus, Luther u. a. auftritt) ein Postulat des spekulativen Denkens ist, erleben wir die Wahlfreiheit tatsächlich immer wieder auf unmittelbare Weise. In Gott aber, der als sittlich vollkommenes Wesen nicht anders handeln kann, als es die in ihm liegenden Motive fordern, denken wir uns Freiheit und Notwendigkeit vereinigt[2]). —

Das Selbstbewußtsein steht nach Wundt in nächster Beziehung zum Willen. Von Anfang an ist es das „Produkt mehrerer Komponenten, die zur einen Hälfte den Vorstellungen, zur andern dem Fühlen und Wollen angehören." Ein lückenhaftes Selbstbewußtsein tritt schon sehr früh auf, aber erst unter Einflüssen der Außenwelt, parallel mit der Differenzierung des Objektbewußtseins entwickelt es sich. Dem unentwickelten Bewußtsein fließt noch alles gleichzeitig Vorgestellte zu einem dunklen Ganzen zusammen. Erst allmählich sondern sich aus dem Chaos Einzelvorstellungen aus, die zugleich als ein dem Wahrnehmenden Gegenüber-

---

[1]) Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 576ff. Vorles. über d. Mensch.[2], S. 470ff. Ethik[2], S. 478.

[2]) Log. I[2], S. 554f. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 582. Essays 11, S. 303f. Ethik[2], S. 462ff.

stehendes Objekte sind, und sich unmittelbar von den an der räumlichen Ordnung nicht teilnehmenden Gefühlen, Affekte, Wollungen unterscheiden[1]. Unter den Vorstellungen, die in ihrer räumlich-zeitlichen Konstanz und dem stetigen Zusammenhange ihrer Elemente sowie wegen ihrer Unabhängigkeit vom Willen schon ursprünglich als Gegenstände sich darstellen, nimmt die Vorstellung des Leibes wegen ihrer besonderen Permanenz und Zugehörigkeit zum wollenden Subjekt eine bevorzugte Stellung ein. Zunächst ist das Ich ein Mischprodukt aus äußerer Wahrnehmung und inneren Erlebnissen, es ist der Körper mit den an ihn gebundenen seelischen Vorgängen, solange bis die Reflexion die Einheit zerstört." In einer engeren Bedeutung ist das Ich der Inhalt der Willensvorgänge, also ein Vorstellungskomplex samt Gefühlen und Affekten. Endlich zieht sich das Selbstbewußtsein völlig auf das Wollen (die Apperception) zurück, das schon undifferenziert den Keim des Selbstbewußtseins ausmacht, aber erst durch eine Reihe von apperceptiven Zerlegungen für sich und unterschieden von der Außenwelt, vom eigenen Leibe, von den übrigen Bewußtseinsinhalten zur Geltung kommt. Das Ich ist kein Ding, keine Substanz, auch keine Vorstellung, sondern ein Gefühl, das sich an Gemeinempfindungen und die Leibesvorstellungen knüpft. Es ist ein Gefühl des Zusammenhanges der Willensvorgänge, die bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte doch als gleichartig aufgefaßt werden, und ist als solches mit dem Gefühl der Tätigkeit verknüpft, das sich über die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte erstreckt. Die Stetigkeit der Willensvorgänge und der Apperception sowie die Einheit und Gleichartigkeit dieser bedingt die Identität des Ich mit sich selber, ohne daß eine absolute Beharrlichkeit des Ich angenommen werden muß. Ein leeres, reines Ich gibt es nicht, da das „Ich" nur die Form des Zusammenhanges von Erlebnissen in einem Individuum bedeutet, zugleich die

---

[1] Grundr. d. Psychol. S. 337, 258. Ähnlich Riehl (Der phil. Kritic. II 1, S. 67ff.).

Gesamtwirkung der früheren Erlebnisse in uns auf unsere momentanen Zustände.[1])

Die Neigung, das Ich zu objektivieren, während es doch Tätigkeit ist, erklärt sich daraus, daß wir den in die Objekte verlegten Zusammenhang unseres Ich, wodurch wir Gegenstände und Eigenschaften dieser unterscheiden, wiederum auf das Ich zurückübertragen und diesem nun dingliche Existenz beilegen. Ebenso machen wir durch eine Umkehrung die Einheit des Ich zur Ursache des einheitlichen Wollens, da doch in Wahrheit schon auf dem Umstande, daß in einem gegebenen Momente der Willensakt nur ein einziger sein kann, die Einheit des Ich beruht. Unser Ich ist durchaus eins mit der Einheit des Wollens und der durch sie entstehenden einheitlichen Beherrschung des Seelenlebens. „Dieses Ich, isoliert gedacht von den Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wollen. Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen"[2]). So ist das Ich zwar keine Substanz, aber auch nicht das „Vorstellungsbündel" der Associationspsychologie, es ist Einheit in der Mannigfaltigkeit, Totalkraft, lebendige Aktualität. Es liegt nicht außerhalb des Bewußtseins, sondern entfaltet sich nur in und mit diesem, so daß also das Selbstbewußtsein auf einer Reihe psychischer Prozesse ruht, ein Erzeugnis, nicht die Grundlage dieser Prozesse ist. Aber die Association allein vermag die Entstehung des Ich nicht zu erklären, vielmehr bedarf es dazu der Anerkennung der apperceptiv-synthetischen Bewußtseinsfunktion. Die Kontinuität der psychischen Erlebnisse ist die Grundbedingung des Selbstbewußtseins[3]).

---

[1]) Grundz. d. phys. Psychol. II[4], S. 302ff. Grundr. d. Psych. S. 259ff. Vorles. über d. Mensch.[2], S. 269ff. Log. II[2] 2, S. 246f. Syst. d. Philos., S. 40, Ethik[2], S. 448.

[2]) Vorles. üb. d. Mensch.[2], S. 270, 250. Syst. d. Philos.[2], S. 377. Log. II[2] 2, S. 246f.

[3]) Log. II[2] 2, S. 246f. Syst. d. Philos.[2], S. 565.

II. Erkenntnistheoretische Prinzipien.

1. Die Aufgaben der Erkenntnistheorie.

Bei Wundt ist die Erkenntnistheorie ein Teil der Logik oder Erkenntnislehre im allgemeineren Sinne des Wortes. Die Logik, eine normative Wissenschaft wie die Ethik, hat „Rechenschaft zu geben von denjenigen Gesetzen des Denkens, welche bei der Erforschung der Wahrheit wirksam sind". Sie hat festzustellen, wie der Gedankenverlauf sich regeln soll, indem sie aus den Vorstellungsverbindungen diejenigen ausscheidet, die für die Entwicklung einen gesetzgebenden Charakter besitzen. Die Logik fußt einerseits auf psychologischen Untersuchungen, anderseits geht sie über diese hinaus zu allgemeinen Erkenntnisprinzipien. Der Erkenntnistheorie bedarf sie zu ihrer Begründung, der Methodenlehre zu ihrer Vollendung. Die Erkenntnislehre gliedert sich also in 1. Formale Logik, 2. Reale Erkenntnislehre. Letztere zerfällt in a) Erkenntnistheorie, der die Untersuchung der logischen Entwicklung des Erkennens obliegt, indem sie die Entstehung der wissenschaftlichen Begriffe auf Grundlage der Denkgesetze zergliedert. Als allgemeine Erkenntnistheorie untersucht sie die Bedingungen, Grenzen und Prinzipien der Erkentnis überhaupt, als Methodenlehre beschäftigt sie sich mit den besonderen Gestaltungen dieser Prinzipien in den Einzelwissenschaften als solchen. b) Erkenntnisgeschichte, die es mit der tatsächlichen Entwicklung des Erkennens zu tun hat.[1])

---

[1]) Log. I[2], S. 1ff. Syst. d. Philos.[2], S. 31. Philos. Stud. V, 48ff.

Weder vertritt Wundt den Standpunkt, Erkenntnistheorie und Logik seien nur Psychologie, noch die Ansicht, die Logik habe sich aller Psychologie zu entschlagen. Für ihn ist die Psychologie ein Hilfsmittel der Forschung, die den Tatbestand der Logik aufzeigt, aber die Fragen nach den Gründen des Erkenntniswertes und nach der Entwicklung des logischen Denkens führen weit über den Umkreis der Psychologie hinaus. Alles, was Ergebnis planmäßiger Reflexion ist, gehört nicht mehr der psychologischen Vorstellungsbildung, sondern der logischen, d. h. zum Behufe zusammenhängender Erkenntniszwecke geschehenden Denkbetätigung an; ferner sind die entscheidenden Fortschritte der wissenschaftlichen Erkenntnis überall aus solchen logischen Motiven hervorgegangen. Die eigentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie ist demnach die Darstellung der Begriffsbildung, wie sie nach logischen Motiven innerhalb der Wissenschaft stattgefunden hat, mit Elimination aller Irrungen und Umwege. Nicht in der bloßen subjektiven Selbstbesinnung auf den Ursprung und die Gültigkeit des Erkennens, auch nicht in der dogmatischen Anlehnung an die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, sondern in der Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis muß die Methode der Erkenntistheorie bestehen.[1])

Der Standpunkt Wundts ist also der eines geläuterten Kritizismus, der mit vollem Bewußtsein den Bedingungen des Erkennens nachgeht, um dann die Tatsachen des Erkennens einer Wertbestimmung zu unterwerfen, die nach der Gültigkeit und den Grenzen der Erkenntnis forscht.[2]) In der Erkenntnistheorie kommt das Denken zur „Selbstbesinnung über sein eigenes Tun".[3]) Im Gegensatze zu Kant, Fichte, u. a. wendet, und das ist ein kaum hoch genug zu schätzender Fortschritt, geradezu eine Reformation des Kritizismus, Wundt die kritische Methode auf den Gesamtinhalt des wissenschaftlichen Denkens an, was ihn von vielen Voraussetzungen, Einseitigkeiten und Irrtümern, an denen die Er-

---

[1]) Philos. Stud. IV, 19, X, 82f., 6, XIII, 321, V, 51.

[2]) Essays 14. Log. I², S. 8.

[3]) Philos. Stud. XII, 313.

kenntnistheorie eines Kant und seiner Nachfolger gelitten, frei macht. Wundt schätzt den Königsberger Denker sehr hoch, kann aber den dogmatischen Kant-Kultus nicht gutheißen, sondern fordert eine Weiterführung des Kritizismus. Kant soll uns nicht ein „Lebender unter Lebenden" sein, keine absolute Autorität wie etwa Thomas Aquinas. Kant litt an den Fehlern seiner Zeit, gab vieles für bewiesen aus, was erst einer Deduktion bedurft hätte, so daß seine Philosophie „ein durch die empiristische Skepsis ermäßigter Dogmatismus" genannt werden kann. Bei vielem Trefflichen (das auch von Wundt anerkannt wird) ist doch die „Kritik" Kants ebenso „einseitig rationalistisch", wie diejenige Humes eine einseitig empiristische gewesen war. „Wie dieser von allen transcendentalen Bedingungen der Begriffe abstrahiert, um bloß deren empirische Elemente zurückzubehalten, so abstrahiert Kant umgekehrt von diesen, um bloß jene einer Untersuchung zu unterwerfen".[1])

An Herbart erinnert, daß Wundt eine wichtige Aufgabe der Erkenntnistheorie in der Beseitigung von Widersprüchen, die sich in aller Erkenntnis finden, erblickt. Die Berichtigung und logische Verarbeitung der Begriffe, sowie die Ergänzung des von der Erfahrung Gegebenen im Sinne höchster Widerspruchslosigkeit ist etwas, was sich auch bei Herbart findet, nur daß dieser mit zu viel metaphysischen Voraussetzungen und Konstruktionen arbeitet, statt so lang als möglich innerhalb der Gesamterfahrung zu bleiben.

2. Begriff, Voraussetzungen, Stufen der Erkenntnis.

Alles Erkennen ist ein Denken, aber das Denken ist nicht immer Erkennen. Die Merkmale des Denkens sind zunächst: 1. subjektive Tätigkeit (Spontaneität), gegeben aber nicht neben den Prozessen des Vorstellens, Fühlens, Wollens, sondern in diesen, 2. selbstbewußte Tätigkeit, 3. beziehende Tätigkeit. Psychologisch betrachtet ist das Denken (apperceptive) Willenstätigkeit, die den Mechanismus

[1]) Philos. Stud. VII, 1 ff. Einleit. in d. Philos. S. 345. Log. II[2] 2, S. 638 f., 642.

der Associationen als Material benützt. Indem verschiedene zur Verfügung stehende Associationen miteinander in Kampf geraten, ist es „der willkürliche fixierte Zweck des Gedankenverlaufs, der einer bestimmten, diesem Zweck entsprechenden Verbindung vor anderen den Vorzug gibt.“ Der Intellekt ist seinem innersten Kern nach Wille, sagt Wundt im Gegensatz zu Spinoza, der den Willen auf ein Denken reduziert, und zu Schopenhauer, der den Willen das absolut Intelligenzlose nennt. Das Denken ist innere Willenshandlung, daher sind die Denkgesetze zugleich „Gesetze des Willens“.[1])

Die rein logischen Merkmale des Denkens sind die logische Evidenz und die Allgemeingültigkeit. Unter der Evidenz des Denkens ist die innere Notwendigkeit zu verstehen, vermöge deren wir den Verbindungen desselben unmittelbare Gewißheit zuschreiben. Diese Evidenz liegt nicht schon im Denken als Handlung, sondern beruht auf der Sicherheit seiner Resultate. Die „unmittelbare“ Evidenz hat ihre Quelle in der Anschauung,[2]) als ihrer Gelegenheitsursache; ihr eigentlicher Grund liegt in dem vergleichenden und verknüpfenden Denken. Da auf der unmittelbaren die „mittelbare Evidenz der Schlußfolgerungen beruht, so führt auch diese zuletzt auf die Anschauung zurück.[3])

Die Allgemeingültigkeit des Denkens ist zunächst subjektiver Art und eine Folge der Evidenz. „Allgemeingültig ist, was für jeden Evidenz besitzt. Wir legen aber stets dem, was für uns selbst als gewiß gilt, zugleich bindende Kraft bei für jeden andern Denkenden, sobald wir voraussetzen dürfen, daß er sich unter den nämlichen Bedingungen für den Vollzug einer bestimmten Erkenntnis befinde. Die Evidenz schließt daher für uns sofort auch schon die subjektive Allgemeingültigkeit in sich“. Während sich diese nur auf die Normen alles Denkens bezieht, be-

[1]) Syst. d. Philos.[4], S. 35ff., 41. Grundz. d. phys. Psychol. II[4], 479f. Log. I[2], S. 79f. — Gegen die „Übertreibung der Spontaneität“ seitens Wundts erklärt sich Volkelt (Philos. Monatshefte Nr. 27, 1891, S. 264).

[2]) Aber nicht bloß in der des Raumes, wie A. Lange (Log. Stud. S. 9ff.) meint.

[3]) Log. I[2], S. 81—86.

ruht die objektive Allgemeingültigkeit auf der Eigenschaft des Denkens, auf alles anwendbar zu sein, was in dasselbe eingeht. Nicht etwa weil in der Natur ein dem unseren analoges Denken steckt (wie Hegel u. a. glauben), sondern deshalb sind die Objekte des Denkens ein geeigneter Stoff für dasselbe, weil sie sich tatsächlich der logischen Bearbeitung fügen. Zwischen Denken und Sein besteht weder Identität noch Parallelismus, wohl aber muß eine Konformität der Formen beider bestehen, weil die Möglichkeit der Erkenntnis sonst unbegreiflich wäre. Das steht vor aller Untersuchung fest; Resultat des Denkens hingegen ist schon die Überzeugung, „daß die idealen Prinzipien in der objektiven Realität sich wieder finden, wie denn schon eine oberflächliche Untersuchung uns lehrt, daß die Grundgesetze des logischen Denkens zugleich Gesetze der Objekte des Denkens sind.“ Die Denkfunktionen sind die Hilfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Erkenntnisobjekte auffinden, nicht diese Beziehungen selbst, wir konstruieren nicht die Welt durch unser Denken (wie der spekulative Idealismus behauptet), sondern bilden die Objekte durch denkende Bearbeitung des Erfahrungsinhalts symbolisch nach. Diesem Ideal-Realismus gemäß liefern die Dinge selbst dem Denken den Stoff zu einer Tätigkeit und müssen so auch in ihren eigenen Beziehungen den durch die Apperception logisch hergestellten Gedankenbeziehungen entsprechen, die durch die associativ vermittelten Vorstellungsbeziehungen schon vorbereitet werden.[1]) Die vor der Differenzierung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt gegebene Einheit von Denken und Sein aber kann später nie wieder hergestellt werden.[2])

Denken ist „jedes Vorstellen, welches einen logischen Wert besitzt,“ Gedanke jeder „Zusammenhang von Vorstellungen, dem eine selbständige logische Bedeutung zukommt“. Ein leeres, reines Denken gibt es nicht, nur an und mit Inhalten ist ein Denken gesetzt. Alles Denken bezieht sich zunächst auf Vorstellungen, gleichgültig, ob diesen Ob-

[1]) Log. I², S. 86f., 90, 98f., 6f. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 479f.
[2]) Syst. d. Philos.³, S. 87f.



jekte entsprechen oder nicht. Zum Erkennen wird nun das Denken, wenn mit ihm sich „die Überzeugung der Wirklichkeit der Gedankeninhalte" verbindet. Ursprünglich gibt sich alles Denken als Erkennen, da zunächst allen Vorstellungen eine reale Bedeutung beigemessen wird. „Allmählich erst scheidet sich, teils infolge der Reflexion über die Gedächtnis- und Phantasietätigkeit, teils aus Anlaß der Konflikte, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnisakten erheben, der Vorgang des Erkennens von dem Objekt, auf das er bezogen wird, und nun erst wird dem Denken die Rolle einer subjektiven Tätigkeit zugeteilt, die mit den Objekten, die in sie eingehen, nicht identisch, sondern dazu bestimmt sei, diese in allmählicher Annäherung nachzubilden. Jene ursprüngliche Einheit des Denkens und Erkennens ist daher zugleich eine Einheit des Denkens und Seins". Ursprünglich ist das Erkennen eins mit seinem Gegenstande.[1])

Ist auch diese Einheit nicht mehr herzustellen, so muß doch vorausgesetzt werden, daß alles, was Gegenstand unserer Erfahrung wird, in einem durchweg begreiflichen Zusammenhang sich befinde. Dieses „Postulat von der Begreiflichkeit der Erfahrung" ist einerseits im logischen Denken und dessen Evidenz schon erfüllt und es bedient sich desselben als Hilfsmittel seiner Erfüllung. Anderseits bestehen die Erkenntnisobjekte beständig die Probe, daß sie sich durch das logische Denken wirklich in einen begreiflichen Zusammenhang bringen lassen. Es zeigt sich also, daß unser Denken auf die Erkenntnis der Wirklichkeit angelegt ist.[2])

Alles Erkennen ist erst „naiver Realismus", der einen Unterschied zwischen Vorstellung und Objekt nicht kennt. Notwendig wird diese Form des Erkennens überwunden, sie geht in die reflektierende Form über, die Objekt und Vorstellung sondert. Eine Rückkehr zur ursprünglichen Stufe des Erkennens ist fortan unmöglich. Drei Stufen der Umformung des ursprünglichen Vorstellungsobjektes durch das Denken sind zu unterscheiden: Wahrnehmungs-, Ver-

---

[1]) Log. I², S. 435, 59. Syst. d. Philos.², S. 85—87.

[2]) Log. I², S. 89f.

standes-, Vernunftserkenntnis. Scharfe Grenzen zwischen diesen Stufen bestehen nicht. „Wir rechnen jedoch die Umformungen der ursprünglichen Vorstellungsobjekte dem Gebiete der Wahrnehmungserkenntnis zu, wenn sie sich schon innerhalb der gewöhnlichen Wahrnehmungsvorgänge, ohne die Hilfsmittel und Methoden wissenschaftlicher Begriffsbildung, vollziehen. Wir zählen dagegen zur Verstandeserkenntnis diejenigen Verbesserungen und Ergänzungen an dem Inhalt und Zusammenhang der Vorstellungen, die mittelst einer methodischen logischen Analyse . . ausgeführt werden. Wir fassen endlich unter dem Namen der Vernunfterkenntnis jene Bemühungen des Denkens zusammen, die darauf ausgehen, die sämtlichen einzelnen Zusammenhänge, welche die Verstandeserkenntnis gewonnen hat, in ein Ganzes zu verbinden.“ Die erste Stufe des Erkennens gehört dem praktischen Leben, die zweite den Einzelwissenschaften, die dritte der Philosophie an.[1])

3. Die logischen Denkgesetze.

„Gesetze“ sind allgemeine Regeln, die eine Gruppe von Gleichförmigkeiten des Seins oder Geschehens zusammenfassen; die Grundlagen aller Einzelgesetze auf einem Erkenntnisgebiete sind „Axiome“. Die Denkformen sind zugleich Denkgesetze, und diese sind logischen Axiomen untergeordnet, als deren Spezifikationen. Weil jedes Anschauungsobjekt, jeder auf Grund der Anschauung entwickelte Begriff, jeder Erfahrungsinhalt die Gültigkeit der logischen Grundgesetze beanspruchen muß, sind diese von allgemeinster Geltung. Insofern sie aber auf der Erfahrung fußen, sind sie zugleich Erfahrungsgesetze. Denn ohne Anregung seitens der Erfahrung und ohne daß diese ihre Anwendung zuließe, würden sich die Denkgesetze niemals entwickelt haben. Unmittelbar liegen sie in der Erfahrung nicht (wie der dogmatische Empirismus meint), sondern sie sind Produkte der den Wahrnehmungsinhalt verarbeitenden logischen Tätigkeit. Die

[1]) Log. I², S. 89f. Syst. d. Phil.², S. 89, 104f. Phil. Stud. XII u. XIII.

„anschaulich-begriffliche Doppelnatur unseres Denkens“ liegt in den Denkgesetzen vorgebildet. „Die Denkgesetze sind *Anschauungsgesetze*, die sich überall in Vorstellungen verwirklichen und dieser fortan zu ihrer Darstellung bedürfen. Aber sie sind zugleich *Begriffsgesetze*, weil die unmittelbare Wahrnehmung sie niemals in völlig adäquaten Formen darzustellen vermag, so daß sie immer erst durch Abstraktionen oder durch willkürliche Gedankenbeziehungen zwischen Objekten, die in der Anschauung getrennt sind, zustandekommen können“. Alles Denken beginnt an der Anschauung, deren Übereinstimmungen und Unterschiede es dann in begrifflichen Verbindungen fixiert. So sind die Denkgesetze „die allgemeinsten Gesetze, die unser Denken bei der Verknüpfung der empirischen Tatsachen befolgt“. Wegen der nicht vollkommenen Übereinstimmung der Wahrnehmungstatsachen mit den Forderungen des Denkens ist dieses genötigt, mittelst *symbolischer* Darstellungen mehr oder minder von der Anschauung zu abstrahieren. Da der volle Inhalt der Wirklichkeit auf diese Weise niemals zu erschöpfen ist, ist das „Wirkliche“ ein bloßer Grenzbegriff, zu dem sich der Grenzbegriff des „Möglichen“ gesellt; denn der Umfang der auf Grund der Denkgesetze ausführbaren Konstruktionen überschreitet alle je erreichbaren Grenzen. Daher ist die *Hypothese* ein unerläßliches Hilfsmittel aller Verstandeserkenntnis.[1])

Der abstrakte Charakter der Denkgesetze macht sie zu *Postulaten* und *Normen* alles logischen Denkens[2]).

Aus den beiden Denkfunktionen, die sich bei jedem zur Feststellung wie zur Verneinung von Gleichheitsverhältnissen dienenden Urteil betätigen, gehen das Denkgesetz der *Identität* und das des *Widerspruches* hervor. Ersteres fordert, überall das Übereinstimmende gleich zu setzen; es wird dadurch die Konstanz eines Begriffs im Verlauf seiner Verwendung im Denken postuliert. Der Satz des Widerspruches

---

[1]) Syst. d. Phil.[2], S. 67, 77, 150, 152—155. Log. I[2], S. 558 ff.

[2]) Log. I[2], S. 561 f.

fordert, abweichende Merkmale zu sondern, Verschiedenheiten anzuerkennen und festzuhalten. Die beiden Gesetze sind Korrelate und werden ergänzt durch den Satz des ausgeschlossenen Dritten, welche sagt, daß nicht neben der Verneinung noch eine andere Form der Aufhebung eines positiven Begriffs existiert; er ist das Grundgesetz der Begriffsgliederung[1]).

Bilden Subjekt und Prädikat eines Urteils die Glieder eines Gesamtbegriffs, so besteht zwischen ihnen auch ein positives Verhältnis, eine Abhängigkeit in dem Sinne, daß von der Beschaffenheit des einen Begriffs die des anderen irgendwie bestimmt ist. Von allen Abhängigkeiten, die sich aus der Verarbeitung der Anschauung ergeben, ist die logische Abhängigkeit der Urteile voneinander die einzige, die als eine notwendige, vom Denken nicht zu verweigernde aufgefaßt wird. Woher hat aber das Denken diese Abhängigkeit, da es doch Willenshandlung, also in gewissem Sinne frei ist? Die Antwort ergibt sich daraus, daß da, wo wir nach in uns selbst gelegenen Motiven Begriffe verbinden, diese Motive nur in den Funktionen der Vergleichung bestehen können, die als dem Denken allgemein zukommend von diesem selbst als die ihm notwendigen Bedingungen aufgefaßt werden. Da diese Notwendigkeit nur unter Voraussetzung des Denkens möglich ist, bilden hier die Merkmale der Freiheit und der Notwendigkeit keinen Widerspruch[2]).

Unser Denken ist bemüht, die realen Abhängigkeitsbeziehungen der Anschauung der logischen Abhängigkeit unterzuordnen, sie als „Grund" (primär verändertes Glied) und „Folge" (sekundär verändertes Glied) zu verknüpfen. Die Regel, nach der dies geschieht, ist der Satz vom Grunde. Er bildet ein selbständiges Axiom, ist das „Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkakte voneinander" oder das „allgemeine Gesetz der Abhängigkeit der Begriffe", kann sich aber erst an einem empirischen Inhalte verwirk-

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 70ff. Log. I², S. 561ff., 566f.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 72f.

lichen. Er bedarf der Anschauung zu seinen Anwendungen, und alles Anschauliche fügt sich seinem Gebrauche. Aber er ist kein Erfahrungsprodukt, da er es ist, durch den unser Denken den Zusammenhang der Erfahrungen hervorbringt. Die Anschauung enthält nur die Bedingungen für die Herstellung von Abhängigkeitsbeziehungen, die ein Werk des Denkens sind. Diese Bedingungen sind gegeben in den räumlich-zeitlichen Verbindungen; das Denken wird durch sie veranlaßt, die Vorstellungen derart miteinander in Zusammenhang zu bringen, daß jede Veränderung des einen Gliedes einer solchen Verbindung notwendig auch das andere Glied verändert[1]).

Der Satz vom Grunde setzt die Sätze der Identität und des Widerspruches voraus, hat aber als neues Moment die beziehungsweise Veränderung. Er ist demnach ein Denkgesetz, welches aussagt, daß wir Denkobjekte, deren Eigenschaften sich beziehungsweise verändern, voneinander abhängig setzen, ein „Prinzip der allgemeinen Verbindung unserer Denkakte“ und damit ein Erkenntnisgesetz. „Er geht über die beschränkten Vergleichungen, die in den einfacheren logischen Grundgesetzen ihren Ausdruck finden, hinaus, indem er, das letzte Prinzip des vergleichenden Denkens, zugleich das erste Prinzip des begründenden Denkens ist. Das begründende Denken aber ist es eben, das wir mit dem Namen des Erkennens bezeichnen.“ Seine Erweiterung findet das Gesetz nur an den Schranken des Gesamtinhalts unserer Wahrnehmungen und Begriffe. Der letzte Zweck der Erkenntnis muß darin bestehen, den allgemeinen Zusammenhang aller Erfahrungen und Begriffe aufzufinden, mindestens ihm immer näher zu kommen[2]).

Der Satz vom Grunde wurzelt in der Anschauung und greift schon auf der Stufe der Wahrnehmungserkenntnis in die Ordnung der Sinneswahrnehmungen ein. Für die Ver-

[1]) Syst. d. Philos.², S. 77ff., 167. — Über die Bedeutung, die schon Schopenhauer dem Satz vom Grunde zumißt, s. Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde. C. 3, § 16 u. ff.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 80ff., 167f.



standeserkenntnis, wo die Fähigkeit erlangt ist, „die in der Wahrnehmung vorhandenen Widersprüche durch Begriffe, die absichtlich im Interesse des widerspruchsfreien Denkens gebildet sind, auszugleichen“, wird das Denkgesetz zu einem „Prinzip der Verbindung aller Teile des gesamten Erkenntnisinhaltes“, der gegebenen und der möglichen, negativ ausgedrückt zu einem „Prinzip der widerspruchslosen Verknüpfung des Gegebenen“[1]). Durch die reale Erkenntnis wird aber in zweifacher Weise das Bedürfnis nach einer idealen Ergänzung der Erfahrung erweckt. „Einmal nämlich fordert der Satz vom Grunde als allgemeines Erkenntnisprinzip zu immer weiter reichenden Zusammenfassungen der objektiven wie der subjektiven Erkenntnisse heraus. Auf diese Weise führt er schließlich zur Idee eines einzigen, die Totalität aller möglichen äußeren Erfahrungen in sich enthaltenden Begriffszusammenhanges und anderseits zur Idee einer alle subjektiven Wahrnehmungen enthaltenden anschaulichen Bewußtseinseinheit.“ Diesem Ergänzungstriebe kommt die Fähigkeit, mögliche Begriffssysteme zu entwerfen, entgegen, indem sie Ideen über die Richtung, in welcher der Fortschritt der Erkenntnis zu vollenden sei, vorzeichnet. Auch die Vereinigung der Inhalte der objektiven mit denen der subjektiven Erfahrung zu einem Zusammenhange nach Grund und Folge liegt dem begründenden Denken am Herzen. So führt die Verstandeserkenntnis zur Vernunfterkenntnis. Während der Verstand die Tatsachen der Wahrnehmung in ihrem empirisch gegebenen Zusammenhang erklären, begreifen will, geht das Einheitsbedürfnis der Vernunft darauf aus, die Tatsachen so zu ergänzen, daß sie sie aus einem Totalzusammenhang zu ergründen vermag. Indem die Vernunft (d. h. das Denken als Ergründen) über das Gegebene (aber in dessen eigener Richtung, nicht aprioristisch-konstruktiv!) hinausgeht, erzeugt sie in ihren ergänzenden Gesichtspunkten Ideen, vermittelst deren eine dreifache Art von Transcendenz erreicht wird. So ist die Vernunfterkenntnis die letzte Bearbeitung, die der Inhalt der Erfahrung seitens des Denkens erfährt[2]).

[1]) Syst. d. Philos.², S. 168f. [2]) Syst. d. Philos.², S. 169ff.

4. Vorstellung und Objekt.

Wenn der „naive Realismus“ Vorstellung und Objekt gleichsetzt, so bedeutet dies, nach Wundt, nicht, daß etwa das primitive Bewußtsein seine Inhalte als Vorstellungen bestimmte und sie zugleich als Objekte behandelt, sondern das ursprünglich Gegebene ist das Vorstellungsobjekt. Dieses ist nicht im, sondern außer dem Bewußtsein gelegen, ist also „extramental“, nämlich ein Objekt, dem nur die Merkmale wirklich zukommen, die ihm in der Vorstellung beigelegt werden“. „Zu diesen Merkmalen gehört es, Objekt zu sein, es gehört aber dazu ursprünglich nicht im mindesten, von einem Subjekt vorgestellt zu werden“. Unsere Vorstellungen sind ursprünglich selbst die Objekte; die Objektivität ist ein ursprüngliches, nicht erst vom Denken erzeugtes Merkmal des Gegebenen, die einfach anerkannt werden muß, denn erst die Metaphysik kann dieses Gegebensein begreiflich machen. Psychologisch besteht die Wirklichkeit des Objekts darin, „daß es losgelöst gedacht werden kann von den psychischen Erlebnissen des Vorstellenden, weil es sich einer ganzen Reihe aufeinander folgender Vorgänge gegenüber als ein von diesen unabhängiger Gegenstand behauptet.“ Von diesem ursprünglichen Tatbestande muß die Erkenntnistheorie ausgehen; weder findet hierbei ein „Sprung vom Subjektiven ins Objektive“ statt (wie R. v. Schubert-Soldern, Phil. Stud. XIII, 317 meint), noch ist dies ein „Rest von naivem Realismus“ (wie E. v. Hartmann, Preuß. Jahrbücher, Bd. 66, S. 6 ff. glaubt), noch kommt zur Vorstellung ein Plus hinzu, das sie objektiv macht (wie Volkelt, Philos. Monatshefte, Bd. 27, 1891, S. 266 behauptet und dies für „einen unvollziehbaren Gedanken“ hält). Der Fehler der meisten Philosophen, die Beziehungen unserer Vorstellungen auf ein Objekt, für ein Merkmal anzusehen, daß jene erst nachträglich ihres ursprünglich subjektiven Charakters entkleide, muß vermieden werden. Entweder glaubt man an eine nachträgliche Objektivation der Vorstellungen (diesen Fehler begeht auch Kant, obwohl er auch lehrt, wir hätten

eine unmittelbare, nicht erschlossene Erfahrung der Vorstellungsobjekte, Krit. d. rein. Vern., Ausg. v. Kehrbach, S. 31, 209 ff., 317) oder man hält Subjekt und Objekt für etwas Ursprüngliches, während doch damit die Erzeugnisse logischer Zerlegung zurückdatiert werden. Nimmt man an, Vorstellung und Objekt seien ursprünglich verschiedene Tatsachen, so ist es nicht mehr möglich, von der einen zur anderen hinüber zu gelangen [1]).

Die Unterscheidung der Vorstellungsobjekte von uns selber ist allerdings durch eine psychologische Entwicklung entstanden, sie setzt die Association, aber nicht (wie Schopenhauer, Helmholtz u. a. meinen), das Kausalgesetz voraus, vermöge dessen wir unsere Vorstellungen objektivieren sollen.[2]) Richtig ist nur, daß durch die Sonderung der verschiedenen Merkmale, die sich aus dem einheitlichen Vorstellungsobjekt seitens der Reflexion unterscheiden lassen, es zu einer begrifflichen Zerlegung desselben kommt. Die äußere Wahrnehmung ist das als wahr Angenommene, eine Vorstellung, der wir unmittelbar (nur durch Associationen bedingt) eine von unserem Sein verschiedene gegenständliche Existenz anweisen. Die Wahrnehmung besteht außer aus Empfindungen noch aus einer bestimmten Ordnung derselben, durch welche die Vorstellungen der Gestalt, Entfernung und dadurch die Beziehung auf einen Gegenstand außerhalb des Bewußtseins möglich wird. „Die Welt, soweit wir sie kennen, besteht nur in Vorstellungen. Diese aber werden von dem natürlichen Bewußtsein den Gegenständen, auf die wir sie beziehen, identisch gesetzt, und erst die wissenschaftliche Reflexion erhebt die Frage, wie sich das in der Vorstellung gelieferte Bild und sein Gegenstand zu einander verhalten.“ „Da wir die objektive Wahrnehmung gar nicht unmittelbar zugleich als subjektiven Zustand unseres Bewußtseins auffassen, so ist ursprünglich die Vorstellung des Gegenstandes eins mit dem Gegenstand selber; erst eine

---

[1]) Philos. Stud. VII, 43ff.; XII, 397; XIII, 317. Syst. d. Philos.², S. 88 bis 91, 103. Log. I², S. 426, II², S. 263f.

[2]) Log. I², S. 593.



nachträgliche Reflexion unterscheidet diesen von seinem subjektiven Bilde und trennt so das ursprünglich einheitliche Vorstellungsobjekt in zwei Bestandteile: das Objekt und die Vorstellung". Der erste Schritt ist die Unterscheidung der Vorstellungen (Empfindungskomplexe) von anderen Bewußtseinsinhalten. In der Summe dieser Vorstellungen und ihrer Relationen besteht die Anschauung der Außenwelt, die ursprünglich-unmittelbar vom fühlend-wollenden Ich unterschieden wird[1]).

Subjekt und Objekt entstehen gleichzeitig durch Aussonderung aus dem Vorstellungsobjekt erst in dem Momente, wo das abstrahierende Denken über die verschiedenen Merkmale jener Objekte zu reflektieren beginnt. Unmittelbar gibt es wohl einen objektiven Erfahrungsinhalt und ein erfahrendes Subjekt in der Erfahrung, aber noch ohne alle logische Bestimmung. Man darf eben nicht Reflexionsbegriffe mit der Anschauung selbst vermengen und man muß ferner auf die Motive achten, welche zu diesen Begriffen führen. Damit sind sowohl der objektive Realismus, dem das denkende Subjekt selbst zu einem Objekt wird, als auch der subjektive Idealismus, der nur das denkende Subjekt in seinen Objekte setzenden Handlungen gelten läßt, und endlich auch der Transcendentalismus, der die Fehler beider vereinigt, abgelehnt. Allerdings hat jedes Objekt die Eigenschaft, denkbar zu sein, und jede Denkhandlung schließt ein Objekt ein, aber der Satz: „Kein Objekt ohne Subjekt" ist im idealistischen Sinne unbegründet. Nur begrifflich gehören Objekt und Subjekt zusammen, unmittelbar und ursprünglich denken wir das Subjekt nicht mit, sondern da sind die Objekte ohne Beziehung aufs Ich gegeben[2]).

Der kritische Realismus nimmt, wie dies die Einzelwissenschaften getan haben, zum Ausgangspunkt nicht das Subjekt, sondern das Vorstellungsobjekt, „das ja von Anfang die Eigenschaft besitzt, nicht nur Vorstellung, sondern auch

---

[1]) Log. I², S. 424. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 1, 437f. Philos. Stud. X, 87. Essays 5, S. 140.

[2]) Syst. d. Phil.², S. 97. Phil. Stud. XII, 343, 383f., 396, 399; XIII, 322.

Objekt zu sein." Der Vorstellungscharakter des Gegebenen verträgt sich ganz wohl mit seiner Objektivität; die Trennung beider Merkmale macht sie nicht zu verschiedenen Tatsachen, sondern nur zu verschiedenen Denkbestimmungen einer und derselben Tatsache[1]). Nimmer kann das Denken objektive Realität aus Elementen, die solche noch nicht enthalten, schaffen, es kann sie nur bewahren oder in Frage stellen, wo logische Motive dazu vorhanden sind[2]). Die Erkenntnistheorie muß das Objekt mit allen seinen Eigenschaften zunächst als real existierend voraussetzen, kein Datum der Erfahrung ohne zwingenden Grund negieren und die Inhalte der objektiven Erfahrung in einen widerspruchslosen Zusammenhang bringen; die Psychologie hingegen nimmt die Vorstellung als subjektives Ereignis mit subjektiven Bedingungen hin[3]).

Allmählich wird ein Teil des Erfahrungsinhalts nach dem andern in das Subjekt hineingenommen; die Eigenschaft, Objekt zu sein, wird ihm geraubt, so daß er nur den Vorstellungscharakter behält. Dazu nötigen die Widersprüche, die sich ergeben, wenn man alles objektiv Gegebene dauernd als ein Gegenständliches auffaßt. Ein erstes Kriterium objektiver Gewißheit ist die Übereinstimmung der Wahrnehmungen des Erkennenden untereinander, ein zweites die Übereinstimmung verschiedener Subjekte untereinander, festgestellt durch wechselseitige Kontrolle (socialer Faktor des Erkennens). Auf der höchsten Stufe gelten als objektiv gewiß „diejenigen Tatsachen, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmung nicht mehr beseitigt werden können." Die vollständig berichtigte Wahrnehmung ist aber diejenige, „die mit der Gesamtsumme unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse in einem unlösbaren Konnex gebracht ist"[4]).

---

[1]) Vgl. Eisler, „Das Bewußtsein der Außenwelt", in welchem der Versuch gemacht ist, das Bewußtsein d. Objektivität genauer zu analysieren.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 97ff. Log. I², S. 426. Philos. Stud. XII, 331.

[3]) Syst. d. Philos.², S. 101f. Philos. Stud. X, 82f., XII, 332.

[4]) Log. I², S. 425ff., 456. Syst. d. Philos.², S. 98.

Die Sonderung des ursprünglich Gegebenen in eine Mannigfaltigkeit von Einzelobjekten wird besonders durch die Anschauung der Bewegung vermittelt, indem das in der Bewegung selbständig und unabhängig Bleibende als ein Objekt aufgefaßt wird. Das Subjekt faßt sich in seinem Leibe als Objekt unter Objekten auf. Da es sich durch seine eigene willkürliche Bewegung seiner Selbständigkeit bewußt wird, verlegt es Gefühls- und Willensregungen in die Objekte, indem es sie gleichfalls als Subjekte mit einem inneren Sein betrachtet. (Solch eine Introjektion wird bekanntlich von Kindern und Naturvölkern ausgeführt[1]). Durch seine willkürlichen Bewegungen beeinflußt das Subjekt die Objekte, von denen es selbst in seinem Tun bald gefördert, bald gehemmt wird. So entwickelt sich die Vorstellung einer Wechselwirkung des Subjektes mit den Objekten, bei welcher das empfundene Leiden des Subjekts auf eine Tätigkeit der Objekte bezogen wird. Dies führt schon auf der ersten Stufe der Erkenntnis zur Unterscheidung der inneren von der äußeren Wahrnehmung. Die Frage stellt sich nun ein: was gehört an unseren Vorstellungen dem Objekte, was dem Subjekte an? Die Antwort geht dahin, daß alle Bestandteile des Vorstellungsinhalts, die in unmittelbarer Verbindung mit dem Willen stehen, nur dem Subjekte angehören, und daß sie auf Wirkungen beruhen, die das Objekt auf das Subjekt ausübt. So kommt das naive Bewußtsein zu der Annahme, es gebe zweierlei: Vorstellungen und Objekte, die im Wesentlichen den ersteren gleichen.

Auf diesem Standpunkt kann man nicht stehen bleiben. Zwar die Objektivität des Gegebenen muß als unveränderliches Merkmal festgehalten werden, aber die Unmittelbarkeit des Objekts muß zu Gunsten eines sicheren Zusammenhanges der Erfahrungen verschwinden. Es bleibt so der Begriff eines bloß mittelbar gegebenen Objekts zurück, entstanden

[1]) Vgl. über die Introjektion, der ich große Bedeutung für die Erkenntnistheorie und Metaphysik beimesse, die Schriften von Schleiermacher, Beneke, Überweg, Horvicz, Noiré, Avenarius, A. Biese, Nietzsche, Jerusalem u. a.

durch logische Berichtigung des ursprünglichen Objekts. Die Auffassung desselben erfährt jetzt den Einfluß der Erkenntnis, „daß jedes gegebene Objekt im Subjekte gegeben sei, vermischt mit allen den Bestandteilen des Wahrnehmungsinhaltes, die nicht objektiver Art sind". Das Objekt hat die Eigenschaft der Vorstellbarkeit verloren und kann nur noch begrifflich gedacht werden, an die Stelle der Wahrnehmungs- tritt die Begriffswelt der Naturwissenschaft, für die die Wahrnehmungen nicht selbst die Objekte, sondern nur die Hilfsmittel zu deren Erforschung sind. Die Behauptung des Idealismus[1]), alles Sein sei nur Bewußtsein (esse-percipi) ist unhaltbar. Auf der Stufe der Verstandeserkenntnis sind die Vorstellungen zu bloßen Symbolen der rein begrifflich zu denkenden Objekten geworden, während das erkennende Subjekt sich nach wie vor unmittelbar wahrzunehmen vermag. Denn die Reflexion kann sich nicht mit der Subjektivierung der Empfindungsqualitäten begnügen, sie muß schließlich auch noch die räumlich-zeitlichen Bestimmungen der Objekte (die von der Wahrnehmungserkenntnis objektiv gelassen werden) in das Subjekt hineinnehmen, so daß die Raum- und Zeitbestimmungen zu „Symbolen der im Begriff zu erfassenden Ordnung der Objekte" werden. Erst jetzt, wo die Vorstellungen als „subjektive Symbole von objektiver Bedeutung" gelten, fällt der Widerspruch weg, in dem Objekt und der Vorstellung ein und dasselbe zweimal zu setzen, während doch die Anschauung selbst immer nur das eine Vorstellungsobjekt enthält. „Dieser Widerspruch verschwindet, weil das Vorstellungsobjekt aufgehört hat, reales Objekt zu sein und nur noch die Bedeutung eines subjektiven Symbols hat, das auf einen realen, nach Stoff und Form uns begrifflich zu bestimmenden Gegenstand hinweist". An Stelle des empirischen Dinges tritt so die Substanz, die in verschiedener Weise, aber nur begrifflich bestimmt werden kann, da der Inhalt der Substanzbegriffe ein hypothetischer ist, wenn er

---

[1]) So Berkeley, Hume, Fichte, ferner die „Immanenzphilosophie" (Schuppe, Rehmke, M. Kauffmann, v. Schubert-Soldern, Leclair u. a.), in anderer Weise auch E. Mach.

auch sich nach den anschaulich gegebenen Eigenschaften der Objekte zu richten hat[1]).

Die Verstandeserkenntnis läßt innere und äußere Erfahrung, unmittelbare und mittelbare Erkenntnis als einander ergänzende verschiedene Standpunkte der Betrachtung erscheinen, deren eine die anschauliche, deren andere die begrifflich konstruierte Wirklichkeit untersucht, ohne im Stande zu sein, die eine Betrachtungsart auf die andere zurückzuführen. Während die Begriffe der inneren Erfahrung Allgemeinbegriffe sind, die nur die Verständigung über das unmittelbar Gegebene erleichtern, ohne dieses zu eliminieren, sind die Begriffe der äußeren Erfahrung Einzelbegriffe, durch die jede Tatsache in ihren eigentümlichen Unterschieden und Beziehungen zu anderen Tatsachen bestimmt wird. Und während in der Psychologie Hypothesen sich niemals auf Einzelobjekte, sondern nur auf die psychologischen Allgemeinbegriffe und Verbindungen der Tatsachen beziehen, beginnt in der Naturwissenschaft die Hypothese schon mit der Ersetzung der Vorstellungsobjekte durch Einzelbegriffe[2]).

5. Die Anschauungsformen (Raum und Zeit).

Dem Kritizismus ist es eigen, Stoff und Form der Wahrnehmung zu unterscheiden, nämlich die Empfindungen und deren räumlich-zeitliche Ordnung. Zwei Bedingungen sind es, nach Wundt, die zu dieser Sonderung veranlassen. Die erste besteht in der „unabhängigen Variation der materialen und formalen Bestandteile der Wahrnehmung“, die zweite in der „Konstanz der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile“. Der Wahrnehmungsstoff kann sich zwar verändern, ohne daß die räumlich-zeitliche Form sich mitändert, dagegen wird jede Veränderung der Form von

[1]) Syst. d. Philos.², S. 127—135, 136f., 143ff. Philos. Stud. XII, 327ff., 332ff., 343, 383f., 396ff., 406. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 638. — Gegen E. v. Hartmann bemerkt Wundt, er meine nicht daß Raum und Zeit selbst, sondern nur, daß deren Empfindungsgrundlagen in das Subjekt zurückgenommen werden (Philos. Stud. VII, 48).

[2]) Syst. d. Philos.², S. 147ff., 150, 155ff.



einer Veränderung des Stoffes begleitet. Die Konstanz der Raum- und Zeitform gestattet es, von dem besonderen Inhalte derselben ganz abzusehen und so entsteht die „reine Anschauung" von Raum und Zeit. „Sie kann nur in dem Sinne eine Anschauung genannt werden, als wir uns einen beliebigen, übrigens völlig homogenen Inhalt vorstellen. Sie ist aber ein Begriff, sobald sich mit dieser Vorstellung der Gedanke verbindet, daß der zur Vergegenwärtigung der Form gewählte Inhalt ein gleichgültiger sei, und daß daher statt seiner jeder andere gewählt werden könne"[1]. Kant ist also im Unrecht, wenn er den begrifflichen Charakter von Raum und Zeit leugnet[2].

Auf der beliebigen Wahl des Empfindungsinhaltes beruht die Konstanz der räumlich-zeitlichen Eigenschaften. Kein Inhalt ohne räumlich-zeitliche Ordnung ist denkbar, und darauf beruht die „Apriorität" der Anschauungsformen sowie ihre Objektivität, indem die Unaufhebbarkeit der Anschauungsformen ihre volle Hereinbeziehung in das Subjekt nicht erlaubt oder doch nicht verlangt. Kants Fehler war, daß er nicht nach den logischen Motiven der Trennung von Form und Materie fragte, sondern sie als eine ursprünglich gegebene annimmt. Auch hat er nicht den wahren Grund der Notwendigkeit und Allgemeinheit der Anschauungsformen, nämlich deren Konstanz, angegeben, sein „Apriori" ist gleichsam aus der Pistole geschossen, ohne jede Deduktion". Die Eigenschaften von Raum und Zeit will auch Wundt nicht ableiten, denn sie sind in ihrer Eigenart nicht deduzierbar. Wohl müssen aber die Faktoren, die an der psychologischen Entstehung der Anschauungsformen beteiligt sind, aufgezeigt werden, was Kant versäumt oder auszuführen keinen Anlaß hatte[3]. Übrigens liegt das Apriori nicht in der fertigen Raum- und Zeitform, sondern nur in den Denkfunk-

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 105 ff. Log. I², S. 480.

[2]) Krit. d. rein. Vern., Aug. von Kehrbach, S. 51 ff.

[3]) F. Erhardts Argumente gegen Wundt (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 102, 1893, S. 149 ff.) erledigen sich damit.



tionen, die zu ihrer Sonderung vom Empfindungsinhalte nötigen[1]).

Von einander sondern sich Zeit und Raum logisch, weil die zeitlichen Vorgänge ohne begleitende räumliche Änderung variieren können, wogegen jede Variation der räumlichen Ordnung zugleich als ein zeitlicher Vorgang wahrgenommen wird.[2])

Nach Kant liegt die Anschauung der Zeit, unabhängig von dem Wahrnehmungsinhalt, in uns. Dagegen bemerkt Wundt: 1. „die Vorstellung der Zeit würde niemals entstehen können, wenn nicht eine entsprechende Ordnung in der Wahrnehmung gegeben wäre". 2. „Man kann die Zeit nicht ohne Erscheinungen denken, während man ganz wohl bei einer Erscheinung von der Zeit abstrahieren kann". 3. „Die Axiome der Zeit können nur aus der Erfahrung gezogen sein, weil sie, abgesehen von der Aufeinanderfolge unsrer Vorstellungen völlig gegenstandslos sind, indem in einer leeren Zeit weder ein Verlauf noch eine Aufeinanderfolge stattfindet". Die „leere" Zeit gehört nicht der Anschauung an, sondern ist ein Begriff. Mit der „Aufeinanderfolge" der Vorstellungen ist die Zeitanschauung allerdings noch nicht erklärt, aber Kant hat nicht bewiesen, daß diese in Bezug auf ihre Entstehung und auf ihre objektive Bedeutung eine Ableitung nicht zuläßt. Ferner sind die „Axiome der Zeit" nichts anders als Äußerungen über die Existenz der Zeit, daher kann dieser nicht mehr als tatsächliche Gewißheit zukommen; apodiktische Sätze ergeben sich nicht aus Anschauungen, sondern nur aus zwingenden Schlußfolgerungen.[3])

Die Zeit entspringt, als konstantes Erfahrungselement, zugleich mit der Wahrnehmung, nicht unabhängig von deren Inhalt, sondern als „Form, in der uns der Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge gegeben ist". Die Bedingungen der

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 106, 111 ff. Einf. in d. Philos., S. 345. Philos. Stud. VII, 14 ff., 18 ff., 21; XII, 355. — Vgl. Eisler, Die Weiterbild. d. Kantschen Aprioritätslehre, Leipzig 1894.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 121. Log. I², S. 485.

[3]) Log. I², S. 482, 486 f.



Entwicklung der Zeitvorstellung liegen nicht in einzelnen Bewußtseinselementen,[1]) sondern im Zusammenhang der Bewußtseinszustände, namentlich der in einem gegebenen Augenblick apperzipierten Inhalte mit vorangehenden Wahrnehmungen. Die Vorstellung der Zeitdauer ist eine Funktion der Größe und des Wechsels der Aufmerksamkeitsspannung. Man kann „die Erwartungsgefühle als die qualitativen, die Bewegungsempfindungen aber als die intensiven Zeitzeichen einer zeitlichen Vorstellung betrachten.“ Diese selbst ist als ein „Verschmelzungsprodukt beider Zeitzeichen miteinander und mit den in die zeitliche Form geordneten objektiven Empfindungen“ anzusehen.[2]) Die Zeit ist nicht, wie Kant meint, die Form des „inneren Sinnes“, sind doch innere und äußere Erfahrung nur Abstraktionen aus einer Erfahrung. Wohl aber ist dem Raume gegenüber die Zeit die allgemeinere Anschauungsform, indem die psychologischen Grundlagen der Zeitvorstellung nicht erst durch die besonderen Organisationsbedingungen einzelner Sinnesapparate bestimmt werden. Die Unendlichkeit der Zeit ist nicht als eine vollziehbare, vollendbare Vorstellung, sondern nur als begriffliches Postulat aufzufassen, welches notwendig entsteht, weil alle unsre Wahrnehmungen die Zeitanschauung mit sich führen.[3])

Die bloße Subjektivität der Zeit, die von den Kantianern u. a. behauptet wird, ist unbewiesen. Nur unser empirisch bestimmtes Zeitbewußtein gehört zunächst bloß dem Subjekt an. Die Konstanz der Objekte aber, die in der Bewegung dieser besonders zum Ausdruck kommt, sowie die Konstanz der Gesetze ihrer Veränderungen sind zwei Bedingungen, die es gestatten, die wiederkehrenden Vorstellungen auf ein objektives Geschehen zurückzuführen. Indem die Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen überall durch die Erfahrung gestützt wird, führen die objektiven

---

[1]) Wie z. B. E. Mach u. Münsterberg behaupten.

[2]) Log. I², S. 485. Grundr. d. Psychol. 168f., 180, 183, 185. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 409ff.

[3]) Log. I², S. 486f. Grundr. d. Psychol. S. 167.

Bedingungen der Zeit auf den Kausalbegriff zurück, der die Regelmäßigkeit der Erscheinungen zum wesentlichen Inhalte hat. „Die Zeitanschauung erfaßt diese Regelmäßigkeit des Geschehens von ihrer Außenseite, indem sie die Gegenstände unsres Erkennens in einer bestimmten Ordnung aufzeigt, die nicht willkürlich von uns geschaffen ist und daher nicht willkürlich von uns geändert werden kann“.[1])

Wie die Zeit, so ist auch der Raum Anschauung und Begriff zugleich. Er kann daher auch definiert werden als „eine stetige, in sich kongruente unendliche Größe, in welcher das unzerlegbare Einzelne durch drei Richtungen bestimmt wird.“ Die reine „Raumanschauung“ ist in Wahrheit ein durch einen konkreten Rauminhalt symbolisierter Begriff, bei welchem wir von den besonderen Eigenschaften der Sinnesvorstellung, die nicht allen Raumobjekten gemeinsam sind, abstrahieren. Die Konstruktionen der Mathematik sind daher nur Abstraktionen oder Analogien, die weder an den Objekten etwas ändern noch für oder gegen die Apriorität des Raumes sprechen können.[2])

Nach Kant kann die Raumvorstellung nicht durch die Erfahrung entstanden sein, da diese schon jene voraussetze und weil die Gesetze der Geometrie apodiktisch gewiß seien. Diese Argumente hält Wundt nicht für entscheidend. „Denn der erste schließt eine Entwicklung der Erfahrung samt ihrer räumlichen Form nicht aus. Um z. B. bestimmte Lichteindrücke nach außen zu verlegen, müssen wir freilich schon räumliche Vorstellungen besitzen, aber daß wir die Eindrücke nach außen verlegen und räumlich ordnen; dies kann als eine tatsächliche empirische Eigenschaft der Vorstellungen selbst angesehen werden. Noch weniger kann der zweite Beweis als triftig gelten, denn dem Satz, daß Erfahrungsinhalte niemals einen apodiktischen Charakter besitzen, fehlt die Begründung“. Die Notwendigkeit der Raumanschauung liegt in der Ausnahmslosigkeit ihres Auftretens, und so beruht auch die Notwendigkeit der geometrischen Sätze nur auf ihrer

---

[1]) Log. I², S. 487—90.
[2]) Log. I², S. 502—505.

ausnahmslosen Gültigkeit. „Apriori" ist der Raum nicht wegen seines vermeintlichen vorempirischen Ursprungs, sondern infolge seiner Konstanz und wegen der Unableitbarkeit der Räumlichkeit als solchen. Zeit und Raum sind weder angeborene Vorstellungen, noch bloße Abstraktionsprodukte aus der Erfahrung, da sie schon notwendige Bedingungen und Formen derselben sind.[1])

Die Kantsche Raumtheorie bedarf einer psychologischen Weiterbildung, wie schon Herbart erkannt hat. Die Einseitigkeiten des Nativismus und des Empirismus weist Wundt zurück und stellt eine genetische „Theorie der komplexen Lokalzeichen" (in Weiterbildung der Herbartschen und Lotzeschen Lehren) auf. Die Raumvorstellungen beruhen auf einem Prozesse der Verschmelzung verschiedener Empfindungselemente, beim Sehraum „der in der Beschaffenheit der äußeren Reize begründeten Empfindungsqualitäten, der von den Orten der Reizeinwirkung abhängigen qualitativen Lokalzeichen und der durch die Beziehung der gereizten Punkte zum Netzhautzentrum bestimmten intensiv abgestuften Bewegungsempfindungen". Der Prozeß der Raumanschauung besteht in einer „Ausmessung des mehrfach ausgedehnten Lokalzeichensystems der Netzhaut durch die einförmigen Lokalzeichen der Bewegung". Psychologisch ist dieser Prozeß eine (schöpferische) Synthese, er besteht in der Verschmelzung beider Empfindungskomplexe zu einem Produkt, dessen elementare Bestandteile nicht mehr voneinander isoliert werden können, ähnlich einer chemischen Synthese.[2]) Das Eigenartige der Räumlichkeit ist in den Elementen der Raumvorstellung noch nicht enthalten, es ist im Verhältnis zu diesen etwas Neues. In den Lokalzeichen-Systemen ist die Stetigkeit des Raumes wie auch die Vielheit seiner Richtungen und seine innere Gleichartigkeit (Kongruenz) vorgebildet.[3])

---

[1]) Log. I², S. 490—500, 505f., 507, 509ff. Syst. d. Philos.², S. 140.

[2]) Von „psychischer Chemie" bei der Entstehung der Raumvorstellung spricht schon J. St. Mill (Log. II³, 460).

[3]) Grundr. d. Psych. S. 129ff. Grundz. d. phys. Psych. II⁴, S. 32, 222ff.



Trotz dieser subjektiven Bedingungen ist der Raum doch ein objektiv Gegebenes. Die Bedingungen, unter deren Einfluß alle einzelnen Raumvorstellungen entstehen, mit absoluter Konstanz der an die Objekte gebundenen Räumlichkeit überhaupt, sind der „objektive Raum", der nicht selbst anschaulich ist, sondern als die der Anschauung entsprechende begriffliche Ordnung eines objektiv gegebenen Mannigfaltigen gedacht wird. Wie die Zeit ist auch der Raum die „subjektive Rekonstruktion" der von uns unabhängigen Ordnung der Objekte, in der sich die eigene Natur der Dinge verraten muß.[1]) Damit ist eine Rückkehr vom exstremen Subjektivismus eines Kant zu dem Idealrealismus eines Leibniz gemacht. Raum und Zeit erweisen sich so als Symbole der Beziehungen, die zwischen den Gegenständen unserer Vorstellungen bestehen.[2])

In der „relativen Lageänderung gegebener Raumgebilde" besteht die Bewegung. Da deren räumlich-zeitlichen Elemente schon Produkte logischer Abstraktion sind, hat der Begriff der Bewegung mehr objektive Realität als Raum und Zeit selbst. „Erst in der räumlichen Bewegung, in der Zeit und Raum sich durchdringen, liegt daher das Motiv zu einer der des Raumes entsprechenden Objetivierung des Zeitbegriffs". Die Ordnung unserer Vorstellungswelt setzt, soweit sie eine quantitative ist, die Bewegung voraus, die daher die größte Bedeutung für die Verstandeserkenntnis hat.[3])

Die mathematischen Axiome sind Anwendungen des Satzes vom Grunde auf mathematische Fundamentalbegriffe. „A priori" sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder speziellen Erfahrung bestimmt werden können, insofern sie sich aber auf die Anschauungs-

[1]) Log. I², S. 506—514. Syst. d. Philos.², S. 140. Phil. Stud. XIII, 355.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 143ff. Manche Philosophen wollen freilich diese Beziehungen nicht mehr als „räumliche" bestimmen. — Vgl. Leibniz, Nouv. Ess. II, ch. 13, § 17, Herbart, Lehrb. zur Psychol. S. 77, Metaph. II, S. 199, 209, Lotze, Medic. Psych. S. 381 ff., 418 ff., Log. S. 521, Überweg, Log. S. 71, 85, 89, Helmholtz, Tatsachen d. Wahrn. S. 64, Riehl, Philos. Kritic. II 1, S. 73.

[3]) Log. I², S. 518ff. Syst. d. Philos.², S. 124ff.

formen selbst beziehen, haben sie die Bedeutung allgemeinster Erfahrungsgesetze. Kant hat den anschaulich-synthetischen Charakter der mathematischen Sätze richtig erkannt, aber nicht bewiesen, daß sie synthetische Urteile a priori seien. Vielmehr haben die grundlegenden mathematischen Erkenntnisse ihre Quelle in der Induktion. Sie sind gleichzeitig Gesetze des Denkens und der Objekte dieses Denkens. Die mathematischen Begriffe gewinnen wir, indem wir von allen Elementen der Vorstellung abstrahieren, die in dem Objekte ihre Quelle haben; das mathematische „Apriori“ besteht in der Reduktion auf die formellen Bedingungen unserer Auffassung. Die „Apodiktizität“ der mathematischen Sätze erklärt sich daraus, daß das Denken an den formalen Bestandteilen der Dinge am unmittelbarsten und einfachsten sich zu betätigen vermag. Das „Prinzip der Konstanz mathematischer Gesetze“ und das „Prinzip der Permanenz der mathematischen Operationen“ bringen die Allgemeingültigkeit der mathematischen Begriffe zum Ausdruck.[1])

6. Erfahrung und Denken. Die Verstandesbegriffe.

Wundts Erkenntnistheorie ist ein empiristischer Kritizismus. Empiristisch, insofern sie stets die Mitbeteiligung der Erfahrung am Zustandekommen der Erkenntnis berücksichtigt, und durch die Betonung, daß das Denken rein aus sich heraus kein Wissen zu schaffen vermag. Entgegen dem sensualistisch gefärbten Empirismus aber würdigt Wundt die Rolle des Denkens, der Spontaneität, die formend in das Gegebene eingreift, indem die Apperception in ihren Funktionen der beziehenden Vergleichung und Synthese Einheit und Zusammenhang in den Vorstellungen erzeugt. So stammt alle Erkenntnis aus der Wechselwirkung zwischen Erfahrung und Denken, wobei die dem Denken eigene Gesetzmäßigkeit als „apriorischer“ Faktor auftritt. Nur in der allgemeinen Natur des logischen Denkens, nicht in fertigen Begriffen liegt das Apriori des Erkennens. Die Form des

---

[1]) Log. I², S. 387, II² 1, S. 106, 114ff.

Erkennens betätigt sich erst in und mit der Erfahrung; der Unterschied zwischen Form und Stoff des Erkennens ist nicht ursprünglich im Bewußtsein, kommt vielmehr erst durch Reflexion zum Bewußtsein. Die Motive dazu bestehen in den Bedingungen des unabhängigen Wechsels der räumlich-zeitlichen Ordnung, sowie in den Eigenschaften der Wahrnehmung, welche die Trennung der Objekte voneinander und vom Subjekt bewirken. „In uns liegen lediglich die allgemeinen Funktionen des logischen Denkens“, und diese setzen wieder den Wahrnehmungsinhalt als das adäquate Material ihrer Wirksamkeit voraus. Alle Produkte der Zerlegung und Verbindung, die aus der Bearbeitung dieses Materials hervorgehen, sind „gemeinsame Erzeugnisse des Denkens und der Erfahrung“. Wie alles Denken an einen empirischen Inhalt, gebunden ist, so gibt es auch keinen empirischen Inhalt, der nicht schon irgendwie durch das Denken verarbeitet wäre. „Reine Erfahrung und reines Denken sind daher begriffliche Fiktionen, die in der wirklichen Erfahrung und im wirklichen Denken nicht vorkommen. Sie sind Grenzbegriffe, denen wir nur dadurch uns nähern können, daß wir mit bestimmten empirischen Gedankenverbindungen gewisse Forderungen verbinden“.[1]) (Gegen Avenarius und seine Schule einerseits, gegen Hegel und ähnliche Richtungen anderseits).

Alle Begriffsbildung beruht auf den mit der unterscheidenden Tätigkeit des Denkens zusammenhängenden Vorgängen der Beziehung und Verbindung. Logisch ist ein Begriff jeder „Denkinhalt, der aus einem logischen Denkakte, einem Urteil, durch Zergliederung desselben gewonnen werden kann“. Seine Eigenschaften sind: 1. Bestimmtheit, Konstanz des Inhalts, 2. Logischer Zusammenhang mit anderen Begriffen. Die „Allgemeinheit“ der Begriffe bedeutet, „daß jeder Begriff in zahlreiche Urteilsakte als Element eingehen kann, und daß in diesen einzelnen Urteilen seine Beziehungen zu anderen Begriffen bestimmt werden“. Die logische Ver-

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 208ff. Philos. Stud. XIII.

arbeitung des Wahrnehmungsinhalts beginnt mit Erfahrungsbegriffen, führt dann zu allgemeinsten Begriffsklassen und endlich zu abstrakten Beziehungsbegriffen, die nur bestimmte Seiten des Erfahrungsinhaltes für sich festhalten. In den einzelnen Erfahrungsbegriffen steckt nicht schon, wie die Kantianer meinen, eine „Kategorie". Die Einzelbegriffe bilden zwar die Vorstufen zu den abstraktesten Begriffsbildungen, enthalten aber noch nicht die wesentlichen Elemente dieser.[1])

Die empirischen Einzelbegriffe haben das Merkmal, einer stellvertretenden Vorstellung nicht zu bedürfen. Das Denken auf dieser Stufe der Begriffsbildung ist noch ein Denken in Vorstellungen, wobei die äußere Erfahrung die Objekte als solche, die innere dieselben Objekte in ihren Beziehungen zum Subjekte in Betracht ziehet. Erfahrung bedeutet hier eine „Erkenntnis, die sich auf ein Einzelnes bezieht, und deren Gegenstand gegeben, nicht durch unser eigenes Denken erzeugt ist". Das ideelle Material zur Entstehung einer Erfahrung ist nicht selbst Erfahrung, daher kann von einer „reinen" Erfahrung nicht die Rede sein. Die allgemeinen Erfahrungsbegriffe gehören der eigentlichen Erfahrung nicht mehr an. Sie beziehen sich immer schon auf eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, die erst durch das Denken in Verbindung gebracht werden, entstehen durch eine denkende Vergleichung gesonderter Vorstellungsinhalte und halten das in diesen Inhalten als übereinstimmend Erkannte fest (z. B. „Pflanze", „Körper" u. dgl.). Nach dem „Gesetz der divergierenden Entwicklung" beginnt das Denken mit Begriffen von mittlerer Allgemeinheit, um von da an zu den weitesten wie zu den beschränktesten Allgemeinbegriffen fortzuschreiten.[2]) So kommt es denn zur Bildung allgemeinster Begriffsklassen. Es sind dies die Gegenstands-, Eigenschafts- und Zustandsbegriffe, die wahren logischen „Kategorien", in die wir alle Begriffe einordnen und ohne die es keine Erfahrung für uns gibt. Sie sind allgemeinste Er-

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 210ff. Log. I², S. 95f., 104.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 214ff. Log. I², S. 106.



fahrungsbegriffe, weil sie sich auf die Erfahrung beziehen und die Erfahrung ihrer bedarf.[1])

Von diesen allgemeinsten Begriffsformen sind als „Verbindungsformen der Begriffe" die Beziehungsformen der Begriffe zu unterscheiden, die „bloß die Art und Weise ausdrücken, wie andere Begriffe miteinander verbunden werden können." In allen Beziehungsbegriffen ist eine Anwendung des Satzes vom Grunde, also Abhängigkeit vorausgesetzt. Zu unterscheiden sind „Beziehungsbegriffe im engeren Sinne", „abstrakte Begriffe" und „abstrakte Beziehungsbegriffe", die nicht nur aus Beziehungen hervorgehen, sondern selbst eine solche enthalten. Die abstraktesten Begriffe bestehen nur noch in logischen Forderungen, die zwar durch die Beziehungen der Denkobjekte angeregt, aber an diesen niemals verwirklicht sind. Die „abstrakten Korrelatbegriffe", von denen je zwei zusammengehören, zerfallen in „Subjektbegriffe" (Sein und Werden, Stoff und Form, Substantialität und Kausalität) und „Prädikatsbegriffe" (Einheit und Mannigfaltigkeit, Quantität und Qualität, Endlichkeit und Unendlichkeit). Es sind dies schon „reine Beziehungs- oder Verstandesbegriffe". Sie haben Beziehungen des logischen Denkens selbst zum Inhalt, sind nicht Gattungsbegriffe, sondern entspringen „aus der gesonderten Auffassung gewisser Beziehungen, die unser Denken zwischen seinen Vorstellungen auffindet". Sie sind nicht apriorische Kategorien, sondern „die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat". Nur als Anlagen sind sie im wahrhaft Apriorischen, nämlich in der Gesetzmäßigkeit und Einheit des Denkens vorgebildet. Die reinen Verstandesbegriffe denken Bestimmungen der Objekte, die an diesen nicht empirisch vorkommen, für sich allein, erheben relative Bestimmungen in absolute.[2])

Die reinen Verstandesbegriffe gliedern sich in die zwei Hauptklassen der reinen Formbegriffe und reinen Wirk-

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 217ff. Log. I², S. 461.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 219, 225ff., 228. Log. I², S. 103, 121, 461. Phil. Stud. II, 161ff., VII, 27ff.

lichkeitsbegriffe. Zu den ersteren gehören die Begriffe: Einheit und Mannigfaltigkeit, Qualität und Quantität, das Einfache und Zusammengesetzte, das Einzelne und die Vielheit, die Zahl, die Funktion.[1]) Die reinen Wirklichkeitsbegriffe sind: Sein[2]) und Werden, aus welchen Substanz und Kausalität entspringen. Die Substanz spaltet sich in Substanz und Accidenz, die Kausalität in Ursache und Wirkung, beide Begriffspaare vereinigen sich in der Kraft. Die substantielle Kausalität (Handlung einer beharrenden Substanz) führt zum Begriff der Ursache im engeren Sinn, die aktuelle Kausalität, die lediglich in der als notwendig gedachten Verbindung besteht, zum Zweckbegriff.[3])

Wir wenden uns nun zur Darstellung dessen, was Wundt über die Wirklichkeitsbegriffe lehrt.

7. Der Substanzbegriff.

Gegenüber Kant betont Wundt, der Substanzbegriff stecke keineswegs schon im Begriff des Dinges. Die Dinge der Erfahrung sind nichts absolut Beharrendes, sondern zunächst nur konstante Komplexe von Eigenschaften und Zuständen. Dagegen hat Kant das Verdienst, den Schwerpunkt der Entwicklung des Dingbegriffs in die Einheit der Apperception verlegt zu haben. Nicht wie Hume u. a. meinen, auf bloßer Association beruht die Entstehung des Dingbegriffs, sondern auf apperceptiver Synthese, so daß die Einheit des Bewußtseins die „letzte Quelle der Einheitsvorstellung der Dinge" ist. Wie sich die Apperception als eine konstante Tätigkeit abhebt von den welchselnden Inhalten des Appercipierten, so sondert sich an unseren Vorstellungen von den wechselnden Vorgängen der bleibende Gegenstand, auf den

[1]) Vgl. Syst. d. Phil.², S. 236f., 238, 241ff., 245f., 254f., 347ff. Log. I², S. 521 ff., II² 1, S. 131ff., 199ff., 201.

[2]) Unter dem Seinsbegriffe sind drei Postulate (die auf ebensovielen log. Funktionen beruhen) zusammengefaßt: das Gegebensein (Existenz), das objektive Gegebensein, das unveränderte Gegebensein (Philos. Stud. II, 167—169).

[3]) Syst. d. Philos.², S. 228—235.



Vorgänge beziehen. So überträgt das Ich seine eigene Einheit auf die Dinge, ohne selbst zu einem Dinge werden zu können. „Die Selbständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer Vorstellungen werfen ihren Reflex auf die Dinge außer uns". (Ähnlich Riehl, Phil. Kritik. II 1, S. 234 ff).[1])

Die Substanz ist demnach kein die Erfahrung erst ermöglichender Begriff, setzt er doch schon eine logische Bearbeitung der Erfahrung voraus. Die Zeitanschauung kann uns die Vorstellung eines absolut beharrenden Seins nicht verschaffen (wie Kant behauptet), denn diese ist nur eine begriffliche Abstraktion. Zur Vorstellung des Wechsels der Vorgänge genügt ein relativ Beharrendes, und dieses ist in dem empirischen Dinge gegeben. Damit ist aber noch nichts gegen die wissenschaftliche Berechtigung des Substanzbegriffs bewiesen. Denn gerade die wahre Quelle desselben ist in Kants Deduktion übergangen worden. Die Motive, die zur Entwicklung dieses Begriffes führen mußten, liegen schon im Dingbegriffe. Schon bei diesem „überträgt das Selbstbewußtsein die aus der eigenen apperceptiven Tätigkeit hervorgegangene Idee eines Substrates der Vorstellungen auf die Gegenstände des Vorstellens." Die Einfachheit, Tätigkeit, Beharrlichkeit des appercipierenden Ich, die in den Substanzbegriff hinüberwandern, werden zu absoluten Bestimmungen gemacht, obgleich sie doch nur relativ sind. Die empirische Substanz, die eins mit dem Ding ist, darf nicht als absolut unveränderlich angesehen werden.[2])

Die Philosophie hat durch Abstraktion von aller Veränderung den absoluten Substanzbegriff gebildet, die Einzelwissenschaften haben, durch Determination, den Inhalt desselben näher bestimmt. Hierbei aber hat sich gezeigt, daß von den Einzeldisziplinen nur die Naturwissenschaft

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 163, 255 ff. Log. I², S. 462 ff., 470 ff. Philos. Stud. II, 171 f. XII u. XIII. — Da das Ding nichts absolut Beharrendes ist, so besteht auch der von Herbart behauptete „Widerspruch" im Dingbegriff und dessen Beziehung zum Zustandsbegriff nicht (Syst. d. Phil.², S. 163).

[2]) Syst. d. Philos.², S. 259. Log. I², S. 530 f., 533 f.

imstande war, einen brauchbaren Substanzbegriff zu gewinnen, während die Psychologie ihn nicht brauchen kann. Die Motive zur Bildung des naturwissenschaftlichen Substanzbegriffs liegen darin, daß den Naturerscheinungen selbst eine unmittelbare Realität nicht zugeschrieben werden kann, weil eine solche Annahme in unauflösbare Widersprüche verwickelt. Der Wert dieses Begriffs besteht darin, daß er die unhaltbaren Elemente des Dingbegriffs der Erscheinung zurechnet und nur diejenigen zurückbehält, die widerspruchslos bestehen bleiben können. Da die qantitativen Eigenschaften der Vorstellungen nur rein willkürlich subjektivierbar sind, so müssen sie als die objektiven, die Empfindungsqualitäten als die subjektiven Wirkungen der Substanzen betrachtet werden.[1])

Die Übereinstimmung des naturwissenschaftlichen mit dem philosophischen Substanzbegriff findet ihren Ausdruck in dem Satze von der Konstanz der Materie. Er ist kein reines Erfahrungsaxiom, da uns die Erfahrung nirgends absolut Beharrendes zeigt, die Setzung eines solchen vielmehr erst durch begriffliche Verarbeitung des Wahrnehmungsinhalts erfolgt. Die Materie selbst ist kein Gegenstand der Erfahrung, sondern ein hypothetischer Begriff, den wir der Erklärung der Erfahrung zu Grunde legen. So ist der Satz von der Konstanz der Materie ursprünglich eine Denkforderung, alle Veränderung in das Prinzip der Kausalität aufzunehmen, das den Substanzbegriff ergänzt. So fällt der Widerspruch zwischen Substanz und Kausalität hinweg, da beide auf völlig verschiedene Seiten des Geschehens bezogen werden. „Die materielle Substanz bleibt beharrlich, weil ihre Kausalität als ein bloßes Prinzip äußerer Veränderungen angenommen ist. Diese äußeren Veränderungen bestehen in räumlichen Lageänderungen, also in einem bloßen Wechsel der äußeren Relationen der Substanzelemente, wobei die Elemente selbst konstant bleiben". Muß sich doch alles, was die Naturwissenschaft über die Objekte aussagt, auf die äußeren Relationen, in denen

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 260ff. Philos. Stud. II, 182, 187f.

sie einzig gegeben sind, beschränken.[1]) Da nun die Aufgabe, die Natur als ein System beharrender Substanzelemente zu begreifen, die nur äußere Kausalitätsverhältnisse zu einander darbieten, in den ursprünglichen Bedingungen der Naturerkenntnis eingeschlossen liegt, so ist die Forderung nach „Elimination“ des Substanzbegriffes aus der Naturwissenschaft unerfüllbar“.[2])

Da verschiedene Voraussetzungen über die Eigenschaften der Materie denkbar sind, so hat der Substanzbegriff zwar nicht bezüglich der Existenz, wohl aber der Eigenschaften der Materie einen hypothetischen Charakter, indem gewisse Bestimmungen des Substanzbegriffs schwanken und andere noch gefunden werden können, während die empirischen Eigenschaften der Substanz feststehen.[3])

Insofern unser eigener Körper zu den Objekten gehört, ist auf ihn der Substanzbegriff anwendbar. Die psychophysischen Vorgänge erfordern ein Substrat, das tauglich ist, als Grundlage nicht bloß physischer, sondern auch psychischer Vorgänge zu dienen.[4]) Auf das denkende Subjekt jedoch kann der Substanzbegriff nicht angewendet werden. „Die innere Kausalität unseres geistigen Lebens ist mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar.“ Die geistigen Vorgänge sind uns gegeben als ein unablässiges Geschehen, das aus seinen Vorstellungen die Dinge erzeugt, aber nicht selbst ein Ding ist. Die Substanz ist eben die Form, unter der unser Denken unter dem Antrieb von Erfahrungsmotiven die ihm gegebenen Objekte, niemals aber sich selbst appercipiert; das Subjekt, die Quelle aller Substanzbegriffe, erleidet nicht die Rückanwendung dieses Begriffes auf seine unmittelbar gegebene Wirklichkeit.[5])

Weder ist die Substanz ein Scheinbegriff, eine subjektive Erscheinung, noch das „Ding an sich“. Sie hat vielmehr

---

[1]) Gegen Volkelts Bedenken (Philos. Monatsh. Bd. 27, S. 412).
[2]) Syst. d. Philos.², S. 275f.
[3]) Syst. d. Philos.², S. 438. Log. I², S. 548. Philos. Stud. II, 187.
[4]) Log. I², S. 541, 549, II² 2, S. 249.
[5]) Syst. d. Philos.², S. 277ff. Log. I², S. 537ff, 549f., 626f.

nicht weniger und nicht mehr als objektive Realität, da darunter ja nichts anderes zu verstehen ist, als die durch unser Denken vermittelte und geprüfte Form, in der wir die Objekte auffassen. Die Substanz ist das Ding, wie es unserem Denken gegeben ist, das gedachte im Unterschiede vom sinnlich erfaßten Objekt, wie es Kant (teilweise) richtig ausgeführt hat, nur daß er den metaphysischen Charakter des Substanzbegriffes verkannt hat. Die Substanz hat mittelbare Realität, ist an unsere Erkenntnis gebunden und dies rüttelt nicht im mindesten an der Erkenntnis, sondern „beseitigt nur die überspannte und an sich unmögliche Forderung nach einer Erkenntnis, welche von unseren Erkenntnisgesetzen unabhängig sei." Da der Raum Anschauung ist, so können alle Bestimmungen der Substanz uns nur darüber Aufschlüsse geben, wie die Dinge für uns, nicht wie sie an sich selbst sind; die innere Verbindung der Substanzen, die wir postulieren, kann in einer extensiven Ordnung und in ihren äußeren Wechselwirkungen niemals dargestellt werden[1]).

Die Objektivität, ein immanentes Merkmal der Dinge, ergibt, wenn hypostasirt, das „Ding an sich." Kant hat den realen Gegensatz von „Erscheinung" und „Wirklichkeit" mit dem falschen zwischen „Erscheinung" und „Ding an sich" vertauscht. Wundt bestreitet nicht die Möglichkeit, daß unser Denken „zur idealen Fortsetzung von Gedankenreihen veranlaßt wird, die über jede gegebene Erfahrung hinausreichen". Aber es ist nicht möglich, daß hierbei nicht wiederum die allgemeinen Gesetze des Denkens zur Anwendung kommen, während nach Kant (und Schopenhauer) die Kategorien des Denkens nicht auf die Dinge an sich angewendet werden dürfen. Wo die Denkgesetze zu herrschen aufhören, da verschwindet jeder denkbare Gegenstand und es bleibt die Idee eines solchen ein unvollziehbarer Gedanke[2]).

Will man den „Gegenstand unmittelbarer Realität" als Ding an sich bezeichnen, so muß das denkend-wollende Subjekt selbst Ding an sich, nicht Erscheinung eines solchen

[1]) Log. I², S. 546ff, 551f.

[2]) Philos. Stud. VII, 45ff.



sein[1]. Insofern das Subjekt ein relativ Bleibendes ist, kann es ein Ding genannt werden. Während aber das Objekt als eine „Summe konstanter Relationen von Eigenschaften und Zuständen“ gegeben ist, findet sich das Subjekt als das Denken dieser Relationen selbst. „Eben darum besitzen die Objekte nur mittelbare, das Subjekt aber unmittelbare Realität: bei jenem kann vom Standpunkt des denkenden Subjekts aus von einem Wesen gesprochen werden, das als der Grund des gedachten Gegenstandes angesehen wird. Das denkende Subjekt aber ist für sich selbst durchaus nur „Ding an sich““[2].

Die Vernunfterkenntnis erst gestattet die Annahme, daß die Dinge der Außenwelt ein dem unsrigen analoges eigenes, inneres Sein haben. Aber aus dieser ideal metaphysischen Ergänzung des Gegebenen dürfen keine Rückschlüsse auf den Erfahrungsinhalt gezogen werden[3]. Auf der Stufe der Verstandeserkenntnis besteht eine unüberbrückbare Kluft zwischen der auf die äußeren Beziehungen der Dinge fußenden Auffassung der Substanzen und den inneren Bestimmungen, die wir ihnen dann zuerkennen müssen, wenn der Gedanke sich einstellt, daß die Objekte als solche nur eine mittelbare Realität haben[4].

8. Das Kausalprinzip.

Wie der Substanzbegriff aus dem allgemeineren Begriff des Seins, so geht, spekulativ, der Kausalbegriff aus dem des Werdens hervor. Die Vereinigung von Sein und Werden, ohne die ein Zusammenhang von Erfahrungen nicht herstellbar ist, ergibt den Begriff der Kausalität der Substanz, in welchem die Substanz als Grund des Werdens gedacht wird. Es gilt jetzt der Satz: ohne Substantialität keine Kausalität. Das Geschehen wird auf die Tätigkeit der Dinge

---

[1] Wie E. v. Hartmann, die Kantianer u. a. glauben. Übrigens ist auch für Schopenhauer das empirische Subjekt nicht „Ding an sich.“

[2] Log. I², S. 549, 552, 555.

[3] Doch wohl nur in den Einzelwissenschaften nicht!

[4] Log. I², S. 546ff.



zurückgeführt. Ursprünglich hat diese substantielle Kausalität anthropomorphen Charakter, denn ihre psychologische Wurzel liegt in der handelnden Persönlichkeit, die gegenüber dem wechselnden Geschehen als ein Beharrendes aufgefaßt wird. So betrachtet denn das mythologische Denken alle Naturereignisse als Handlungen lebender Wesen. Auch der Kraftbegriff, der sein Vorbild in unserer eigenen Muskelkraft hat, besitzt ursprünglich diesen anthromorphen Charakter, der erst allmählich abgestreift wird. Er entsteht dadurch, daß die logischen Motive des Kausalbegriffs immer mehr als entscheidend erkannt werden. Kraft (Energie) ist nichts als die an die Substanz gebundene Kausalität. Erst die Naturwissenschaft weist dem Kraftbegriff eine veränderte Bedeutung an, indem sie ihn nicht mehr auf eine in der materiellen Substanz verborgene Ursache, sondern auf den der Messung zugänglichen Druck oder Stoß bezieht, den ein Körper gegen einen andern ausüben kann. „Kraft" ist nun „die Beschleunigung, die an einer Masse von bestimmter Größe hervorgebracht wird", „Masse" aber „der Widerstand, den ein Körper einer Kraft von bestimmter Größe entgegensetzt"[1]).

Auf Grund von Vergleichungen der Kräfte und Massen untereinander kann eine konventionelle Einheit der Kraft und der Masse hergestellt werden. Auf diese Weise werden alle Bewegungsvorgänge in der Natur einer Analyse unterworfen, die bloß mit empirisch meßbaren Größen rechnet. Indem die Physik Gleichungen als Ausdruck der Abhängigkeitsbeziehungen der Naturerscheinungen aufstellt, verlieren die Begriffe „Ursache" und „Wirkung" ihre ursprüngliche Bedeutung, um einen phänomenologischen, aktuellen Charakter anzunehmen. Die Kraftgleichungen „enthalten als Wirkungen die Beschleunigungen irgendwelcher Massen, als Ursachen die Komponenten samt den mit ihnen verbundenen speziellen Bedingungen, unter denen die Komponenten stehen". Die Energiegleichungen treten auf: a) als „Transformationsgleichungen", in denen „irgend einer

[1]) Syst. d. Phil.[2], S. 279 f., 281 f. Log. I[2], S. 583 f., 614 ff., 625. Log. II[2] 1, S. 327 ff. Beitr. zu ein. Theor. d. Sinneswahrn. S. 429.

als Bedingung betrachteten Energieform die aus deren Umwandlung hervorgegangene Energien als Wirkungen gegenübergestellt werden", b) als „Zustandsgleichungen", in denen „zwei aufeinander bezogene, aber durch beliebige zwischenliegende Umwandlungen geschiedene Energiegrößen E_1 und E_2 herausgehoben und in dem Sinne einander gleichgesetzt werden, daß die früher beobachtbare Energiegröße E_1 als die Ursache der später ermittelten E_2 erscheint." So genommen sind Kraft und Energie keine „okkulten Qualitäten", denn nur in den Wirkungen und Wirkungsfähigkeiten sind sie gegeben. So wird die substantielle Kausalität, ohne in der Naturwissenschaft gänzlich aufgehoben zu sein, berichtigt. Um die kausale Verknüpfung der succedierenden Zustände durchzuführen, „bleibt die Annahme eines beharrenden materiellen Substrats erforderlich, das ebensowohl den Begriffen der Kraft und der Masse wie der Energie als Unterlage dient. Die Materie muß so als das System der Ausgangs- und Angriffspunkte der Kräfte und als allgemeiner Träger der Energie gedacht werden. Die Substanz wird in gewissem Sinne selbst zur substantiellen Kausalität, ist nur die zur Herstellung des kausalen Zusammenhangs der Naturerscheinungen unerläßliche Voraussetzung, die uns aber nur in der Kausalität dieser Erscheinungen gegeben ist[1]).

Die Begriffe „Ursache" und „Wirkung" sind nun Relationsbegriffe geworden, die dem Verhältnis von Grund und Folge entsprechen. Sie sind beide (wie besonders Hume, Kant, Schopenhauer betonten) Vorgänge, nicht Dinge[2]), daher steckt im Kausalbegriff kein „Widerspruch" (gegen Herbart, Lotze u. a.). Das Kausalgesetz bezieht sich bloß auf den Zusammenhang des Geschehens, wie es erfahrungsmäßig festgestellt werden kann; das Metaphysische, das ihm ursprünglich anhaftete, steckt jetzt nur im Kraftbegriff als einer Vervollständigung des (hypothetisch-metaphysisch bleiben-

[1]) Log. II² 1, S. 327 ff. Syst. d. Philos.², S. 284 ff. Phil. Stud. X, 11 ff., XII, 3. Artikel.

[2]) Nach Sigwart (Log. II², S. 134, 137) sind „Ursachen" die „tätigen Dinge." Vgl. Philos. Stud. X, 4.

den) Substanzbegriffs. Das „Fetischistische“, das (nach J. St. Mill, E. Mach, Nietzsche) im Kausalbegriff stecken soll, weshalb er aus der Wissenschaft zu „eliminieren“ sei (nach Mach, Avenarius, Petzoldt u. a.), findet sich bei ihm nicht[1]. Unter „Ursache“ ist nur dasjenige Geschehen zu verstehen, welches in „unabänderlicher Weise mit der Wirkung verknüpft ist“ oder „diejenige“ Bedingung, welche über Beschaffenheit und Größe der Wirkung Rechenschaft geben will.“ „Bedingung“ ist der weitere Begriff, der schließlich auf den menschlichen Kausalzusammenhang der Dinge zurückführt (gegen J. St. Mill und Sigwart, die unter Ursache die „Summe der Bedingungen“ verstehen). So ist z. B. die Erde bezw. Anziehungskraft nicht die „Ursache“ der einzelnen Fallerscheinung, sondern nur deren „permanente Bedingung“, die wahre „Ursache“ ist die Erhebung in eine bestimmte Höhe[2]. Da die Ursache stets ein Geschehen ist, das nur in der Form eines Zeitverlaufes möglich ist, so läßt sich ein anschauliches Bild des kausalen Zusammenhangs nur gewinnen, wenn wir Ursache und Wirkung als aufeinander folgende Ereignisse auffassen, ohne daß jede Kausalverbindung empirisch in der Form der Succession gegeben ist. Die „Regel der Succession“ liegt in der allgemeinen Natur unseres anschaulichen Denkens begründet, und die Erfahrung fügt sich derselben, insofern sie sich stets in Succession auflösen läßt[3].

Die naturwissenschaftliche Bedeutung des Kausalprinzips besteht darin, daß der gesamte Zusammenhang der Erscheinungen als einziges System von Gründen und Folgen betrachtet werden will. Das Postulat tritt auf, jede Tatsache aus ihren entscheidenden empirischen Bedingungen abzuleiten. Die speziellen Naturgesetze sind schon Anwendungen des Kausalprinzips, machen dieses nicht überflüssig, da wir auch einen allgemeinen Ausdruck für Abhängigkeitsverhältnisse benötigen. Die speziellen Kausalgesetze enthalten insofern ein hypothetisches Element, als

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 290f. Log. I², S. 595ff., 602.

[2]) Über diese Auffassung läßt sich allerdings streiten.

[3]) Log. I², S. 597f., 603ff. Syst. d. Philos.², S. 290f.

dem Ausdruck der beobachteten Tatsachen ein Begriff hinzugefügt wird, der selbst nicht in der Beobachtung gegeben ist und der zur Zusammenfassung von Tatsachen dient. Ausnahmslos ist kein Naturgesetz mit Ausnahme des Kausalprinzips selbst, das aber kein „Gesetz", sondern ein Erkenntnisprinzip ist; denn es ist nicht durch Induktion und Verallgemeinerung entstanden. Den Anhängern der Theorie von der „reinen Erfahrung", welche den Begriff „Ursache" eliminieren wollen, sagt *Wundt*, es sei doch besser, diesen Ausdruck beizubehalten, obgleich es keine Ur-Sachen gibt. Denn „Abhängigkeit" ist zu allgemein, unbestimmt, „Bedingung" oder „Funktionen" schließen die dem Kausalbegriff eigene Beziehung auf empirische Verhältnisse nicht mit ein. Mathematische „Funktion" sind passende Hilfsmittel zum Ausdruck von Gesetzen, aber nicht selbst Gesetze, nach denen sich die Erfahrung zu richten hat; übrigens enthalten diese Funktionsverhältnisse schon kausale Verhältnisse (gegen *Petzoldts* „Gesetz der Eindeutigkeit"). Den Versuch, an Stelle der Kausalerklärung die „reine Beschreibung" zu setzen (*Kirchhoff*, *Avenarius*, *Mach* u. a.), hält *Wundt* für undurchführbar, da jede „Beschreibung" schon eine Erklärung und Deutung des Erscheinungszusammenhangs einschließt[1]).

Im Gegensatz zur Naturwissenschaft kennt die *Psychologie* nur eine *rein aktuelle Kausalität*, da sie keinen Grund hat, eine Seelensubstanz anzunehmen. Die „reine Kausalität" im geistigen Geschehen erzeugt die Vorstellung des Objekts, den Substanzbegriff und kann deshalb nicht Handlung eines Objekts sein. Auch die *psychische Kraft* ist nichts Substantielles, sie besteht nur in der „Wirksamkeit des wollenden Ich in Bezug auf die ihm gegebenen Vorstellungen". Vom Standpunkt der inneren Erfahrung gibt es im Psychischen nur eine aktuelle Kausalität ohne substantiellen Träger; „parallel" geht ihr die physikalische Kausalität im Organismus. Auf dem Gebiete des willkürlichen Denkens herrscht die *logische* Kausalität in ihrer ursprünglich-unmittelbaren

[1]) Syst. d. Philos.², S. 288 f., 291. Log. II² 1, S. 28, 30 f., 343 ff., 346. Philos. Stud. XIII, 98 f., 104, 404. Einleit. in d. Philos. S. 299.



Gestalt, dem Satz vom Grunde, nach welchem unser Denken aus gegebenen Vorstellungsverbindungen andere entwickelt. Es steht unserem Denken frei, ob es logisch tätig sein will, es muß bei der logischen Kausalität aus gegebenen Bedingungen eine Folge nicht notwendig gezogen werden. Daraus entspringt der Irrtum, der überall aus einer unzureichenden Anwendung unseres Denkens hervorgeht (wie schon Descartes erkannt hat). Stellen wir uns auf den Standpunkt des denkenden Subjekts, welches die Welt als die Summe der von ihm verarbeiteten objektiven Vorstellungen ansieht, so herrscht die freie logische Kausalität vor; betrachten wir uns selbst als ein in dem allgemeinen Zusammenhang der Welt gegebenes Objekt, so sind wir den nämlichen Kausalgesetzen wie alle anderen Objekte unterworfen. Zwischen diesen verschiedenen Betrachtungsweisen besteht kein Widerspruch. Metaphysisch aber muß man einem dieser Verstandes-Standpunkte den Vorrang geben. Da das Subjekt unmittelbare Realität hat, so ist anzunehmen, daß die objektive Welt in ihrem unmittelbaren Sein dem des denkend-wollenden Subjekts analog sei, so daß die objektive Weltordnung, bildlich gesprochen, als „die Außenseite einer denkenden Selbstentwicklung" betrachtet werden kann. Aber die Idee eines transcendenten höchsten Willens, aus dem alles notwendig folgt, weil für die vollkommene Einsicht die Folgen aus ihren Bedingungenher vorgehen müssen, darf nicht zur Interpretation der Erfahrung verwendet werden, dient bloß zu ihrer Deutung[1]).

Was den Ursprung des Kausalbegriffs anbelangt, so sind der Empirismus und der Apriorismus beide in ihren Deduktionen einseitig. „Die Association", auf die sich Hume, J. St. Mill u. a. berufen, erklärt zu viel, „weil sie über die Regeln, nach denen wir aus einer größeren Zahl associativ verbundener Erscheinungen diejenigen auswählen, denen wir eine Kausalverbindung zuschreiben, keine Rechenschaft gibt." Auch die Annahme der Apriorität des Kausalbegriffs kann da nicht viel helfen, denn es bleibt die Frage nach den beson-

---

[1]) Syst. d. Philos.[2]), S. 291. Log. I[2], S. 625ff., 628ff.

deren Kriterien, die zur Anwendung dieses Begriffes veranlassen, bestehen. So muß schließlich der Rationalismus (Apriorismus) zugeben, daß im Einzelfalle die Annahme einer Kausalität auf Erfahrung sich gründet, wie der Empirismus einsehen muß, daß ohne logische Prüfung die Erfahrung nicht kausal verarbeitet werden kann[1]).

Die Quelle der Notwendigkeit, die dem Kausalgesetz innewohnt, liegt (wie Schopenhauer, teilweise auch schon Kant, Leibniz gefunden haben) im Satz vom Grunde. Das Kausalprinzip geht auf den Zusammenhang von Ereignissen, wie der Satz vom Grunde auf den Zusammenhang von Denkakten sich bezieht. Das Kausalprinzip geht unmittelbar aus dem Satz vom Grunde hervor, indem es „lediglich die Anwendung des letzteren auf den gesamten Inhalt der Erfahrung darstellt". Erfahrungsgesetz ist es nicht in dem Sinne, daß es erst durch die Erfahrung gefunden wäre und nicht weiter reichte als der Kreis der Erfahrungen, aus denen es abstrahiert ist, sondern nur insofern als es „für alle Erfahrung gilt, weil unser Denken nur Erfahrungen sammeln und ordnen kann, indem es sie nach dem Satz vom Grunde verbindet." Es ist apriorisch, insofern dem Denken die Eigenschaft zukommen muß, das in der empirischen Anschauung Gegebene vergleichend und begründend zu verbinden, empirisch, insofern es Anschauungen voraussetzt, auf die es anwendbar ist. Der zwingende Charakter des Kausalprinzips beruht aber darauf, daß es Anwendung eines Denkgesetzes ist. Es entspringt sowohl aus dem Denken als aus den Eigenschaften der Erfahrung, spricht die logische Forderung aus, daß es Gesetze gibt, denen alle Erfahrungen unterworfen sein müssen. Diesem Postulate fügt sich schließlich die Erfahrung überall, und dies bürgt dafür, „daß zwischen unserem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge deren die letzteren ebensowohl den Normen unseres Denkens adäquat sind, wie

---

[1]) Log. I², S. 606ff. Gegen Kant (Krit. d. rein. Vern. S. 181ff.) bemerkt Wundt, der Kausalbegriff liege der Zeitanschauung nicht schon zu Grunde, die Sache verhalte sich vielmehr umgekehrt (Log. I², S. 592).



unser Denken sich von seinen Objekten bestimmen läßt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntnis unmöglich wäre". Weil also das Kausalgesetz eine Forderung ist, die für alle Erfahrung gelten muss, so bringen wir sie schon an jede einzelne Erfahrung heran, und diese wieder läßt die Anwendung des Kausalgesetzes zu, wobei sie zugleich die Form seiner Anwendung bestimmt. Dieselbe muß sich nach den Anschauungen der Zeit und des Raumes richten und mit den allgemeinen Voraussetzungen über den Erfahrungsinhalt übereinstimmen. So setzt die Erfahrung der Anwendung des Satzes vom Grunde Schranken. Insbesondere übt der an der Hand der Naturkausalität entwickelte Substanzbegriff eine Rückwirkung auf den Begriff derselben aus. Aus den besonderen Bedingungen der räumlichen Anschauungen geht das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung hervor. In dem allgemeinen Kausalprinzip ist es noch nicht enthalten, findet daher in der Psychologie keine Anwendung; hier herrscht vielmehr ein Prinzip des Wachstums geistiger Energie. Eine gewisse „Äquivalenz" besteht auf geistigem Gebiete nur in dem Sinne, daß aus zureichenden Gründen die Folgen notwendig hervorgehen.[1])

9. Das Zweckprinzip.

In dem ursprünglichen Bewußtsein ist der Zweck der herrschende Begriff, unter welchem alles Geschehen beurteilt wird, indem er mit dem Begriff der Ursache verschmolzen wird. Dabei wird jedes Geschehen nach Analogie des zweckmäßigen menschlichen Handelns beurteilt, so daß die handelnde Persönlichkeit den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Zweckbegriffs gibt. Der substantiellen Ursache entspricht der substantielle Zweck. In der Differenzierung der kausalteleologischen Weltanschauung wird die kausale Betrachtungsweise zum mechanischen oder zum logischen Determinismus, während die teleologische Richtung die

---

[1]) Log. I², S. 556, 608 ff., 611 ff., II² 2, S. 141. Grundr. d. Psych. S. 363. Philos. Stud. XII, 388, 393.

Form der immanenten oder der transcendenten Teleologie annimmt.[1])

Dem substantiellen stellt nun Wundt das aktuelle Zweckprinzip entgegen, daß bei Kant in der Äußerung, die kausale Erklärung schreite vom Einzelnen zum Ganzen fort, die Zweckerklärung gehe vom Ganzen auf das Einzelne zurück, schon vorgebildet, aber nicht durchgeführt ist. Das aktuelle Zweckprinzip ist nur ein regressives Kausalprinzip. „Lassen wir in der Apperception die Vorstellung unserer Bewegung der äußeren Veränderung vorangehen, so erscheint uns die Bewegung als die Ursache dieser Veränderung. Lassen wir dagegen die Vorstellung der äußeren Veränderung derjenigen der Bewegung vorangehen, durch die jene hervorgebracht werden soll, so erscheint die Veränderung als Zweck, die Bewegung als das Mittel, durch welches der Zweck erreicht wird." Es handelt sich hier nur um zwei Betrachtungsweisen derselben Sache. Auf die Vorstellung der äußeren Veränderung wird diese teleologische Auffassung übertragen, so daß diese als das Motiv der sie hervorbringenden Handlung erscheint, wobei leicht vergessen wird, daß der physikalische Erfolg einer Handlung und seine psychologische Anticipation zweierlei sind. Die „regressive" Betrachtungsweise nimmt nur die Wirkung als den zu erreichenden Zweck denkend voraus, worauf sie die Bedingungen aufsucht, die als Mittel zur Herbeiführung dieses Zweckes sich darstellen. Die Zweckbetrachtung ist jetzt nur die Umkehrung der Kausalbetrachtung, wodurch der Streit zwischen kausaler und teleologischer Weltanschauung aufhört.[2]) Diejenige Ordnung der Erscheinungen, bei der wir von dem Bedingenden zum Bedingten fortschreiten, ist kausal, diejenige aber, bei der wir von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehen, eine finale. In diesem Sinne haben gerade die prinzipiellen Sätze der Physik und Mechanik (z. B. das Prinzip der Energieerhaltung) einen teleologisch-kausalen Charakter. So entspringen Kausalität und Zweck aus den beiden Ge-

[1]) Log. I², S. 631. Syst. d. Philos.², S. 308ff.

[2]) Dies wird von verschiedener Seite bestritten.

sichtspunkten, unter welchen der Satz vom Grunde auf einen Zusammenhang des Geschehens sich anwenden läßt.[1])

Das subjektive Zweckprinzip wird zu einem objektiven Zweckbegriff, wenn auf einem Gebiete des Geschehens Willenshandlungen und Zweckvorstellungen auftreten. Darum ist in den Geisteswissenschaften der Zweck das herrschende Prinzip, denn hier wird die Zweckvorstellung zur Ursache, zu einer vorwärts gerichteten Bedingung des Geschehens, die durch den Willen realisiert wird. Das schließt natürlich die kausale Interpretation nicht aus. Auch schon in der organischen Natur zeigt sich der objektive Zweck wirksam. Zunächst bedarf es allerdings keiner vitalistischen Lebenserklärung, sondern die regressive Kausalbetrachtung als subjektives Zweckprinzip reicht aus, wo ein kausaler Zusammenhang durch die Regelmäßigkeit bestimmter Endeffekte und durch die Verbindungen dieser zu einer logischen Anticipation der Wirkungen herausfordert, die den Kausalnexus selbst verständlich machen soll. Wegen der besonderen Bedingungen des Gegenstandes geht man in der Physiologie von den Wirkungen aus, welche die Organe und ihre Elemente hervorbringen.[2])

Ebenso einseitig wie der Vitalismus ist die rein mechanische oder die bloß subjektiv teleologische Auffassung der Entwicklung des Organischen. Die Selektionstheorie mit ihrer angeblichen „Allmacht“ läßt sich weder mit der Erfahrung noch mit der Logik nicht vereinbaren. Ersteres nicht, weil es sich zeigt, daß die „Auslese“ (Zuchtwahl) immer erst da ihre Hebel ansetzen kann, wo ein Anfang in bestimmter Richtung gegeben ist, der schon notwendig einen Zweck einschließt; die Selektion kann die Zweckmäßigkeit erhalten, aber nicht schaffen, ist nur ein sekundäres, ein Hilfsprinzip.[3]) Logisch ist es höchst unwahrscheinlich, „daß bei ganz beliebigen individuellen Variationen eine nützliche in einer hin-

[1]) Log. I², S. 642ff. Syst. d. Philos.², S. 311f.

[2]) Log. I², S. 644, 647ff., II² 2, S. 51.

[3]) So auch E. v. Hartmann, Nietzsche, Reinke („Einleit. in d. theoret. Biologie“, Berlin 1901) u. a.



reichenden Zahl von Fällen auftreten werde, um sich befestigen und fortpflanzen zu können", wobei die „großen Zeiträume" nichts helfen können, weil diese die Fälle ungünstiger ebensogut wie die Fälle günstiger Variation vermehren.[1])

Doch enthält der Darwinismus im Begriff des „Kampfes ums Dasein" einen entwicklungfähigen Keim, der in die Entwicklungstheorie des Voluntarismus hineinpaßt. Der Kampf ums Dasein setzt nämlich, so er ein „direkter" ist, Triebe und Willenshandlungen, sowie Zweckvorstellungen voraus, und in der Tat ist der Wille der Erzeuger objektiver Naturzwecke. In den lebenden Wesen werden Willenskräfte frei, die „in den Verlauf der Naturerscheinungen bestimmend eingreifen, und durch deren Rückwirkungen vor allem die handelnden Wesen selber verändert werden". Die Willenstriebe sind das primum movens, sie bringen, durch äußere Bedingungen veranlaßt, Modifikationen der Lebensweise hervor, die sich durch Wiederkehr der nämlichen Bedingungen, Übung und Vererbung befestigen. Der zwecksetzende Wille ist aber keine „unbewußte Lebenskraft". „Es muß daher unbedingt festgehalten werden, daß der Wille nur dann als ein brauchbares Erklärungsprinzip zweckmäßiger Wirkungen anzusehen ist, wenn er mit den Merkmalen, die ihn in subjektiver oder objektiver Beobachtung zukommen, wirklich empirisch nachweisbar wird".[2]) Willenshandlungen kommen aber schon in den Anfängen des organischen Lebens vor, denn schon das Protozoon erscheint als ein einziger von einheitlichen Willensakten bestimmter psychophysischer Organismus. Die Pflanzen erscheinen in ihren psychischen Trieben einseitig entwickelt und beschränkt, sie sind mehr stabilisiert und mechanisiert als die Tiere. Überhaupt werden die automatischen Bewegungen der Organismen erst verständlich, wenn man annimmt, daß sie ursprünglich Willenshandlungen waren, die allmählich (zur Entlastung der Willens-

---

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 315ff.

[2]) Das gilt doch wohl nur für das Feld der Verstandeserkenntnis, denn die Metaphysik kann schließlich nicht umhin, überall in der Welt, auch wo die Erfahrung direkt davon nichts zeigt, einen Willen anzunehmen.

funktionen) mechanisiert und unbewußt wurden. Selbstverständlich ist hier überall nur im empirischen Sinne von einer „Wirkung“ des Willens auf den physischen Organismus die Rede; metaphysisch ist es eigentlich das Innensein des Organismus, das seiner Struktur nach durch den Willen modifiziert wird.[1]) In diesem Sinne ist die Organisation der Wesen in allem, was sie an zweckvollen Einrichtungen der Selbstregulierung und Energieverwertung vor den Substanzkomplexen der unorganischen Natur voraus hat, eine geistige Schöpfung.

Aber nicht alle Erfolge einer Zweckhandlung können als direkt beabsichtigte angesehen werden. Die objektive Zweckmäßigkeit stimmt nicht mit den subjektiven Vorstellungen, denen sie entsprungen ist, ohne weiteres überein. „Denn regelmäßig überschreitet der objektiv erreichte Zweck das ihm vorausgehende Zweckmotiv“. Dies ist das uns bekannte „Prinzip der Heterogonie der Zwecke“, wonach der gewollte Zweck immer Neben- und Folgewirkungen herbeiführt, die selbst wieder zu Zwecken werden. Dadurch entsteht eine Vervielfältigung der Zwecke, eine immer mehr wachsende Zweckmäßigkeit der Organisation durch „Selbstschöpfung“ ohne bewußte oder unbewußte „Zielstrebigkeit“. Denn Motiv und Zweck sind nicht einerlei. In jedem Falle führt die Zweckvorstellung zwar mit innerer Notwendigkeit zu dem schließlich eintretenden objektiven Zweck, aber sie ist weit entfernt, ein bloßes Bild des letzteren zu sein, enthält oft nichts von den Eigenschaften, in denen die Hauptbedeutung des objektiven Zwecks liegt. Allerdings ist nur derjenige „Erfolg“ ein objektiver Zweck, der in der Richtung der vorangehenden subjektiven Zweckvorstellung liegt, so daß er im Sinne derselben als zweckmäßig anerkannt werden muß, wiewohl auch zufällige Nebenerfolge zu Ausgangspunkten neuer zwecksetzender Tätigkeit werden können. Die schöpferische Energie in der organischen Natur besteht demnach niemals in absoluter Neuschöpfung, sondern immer nur in einer „unbegrenzt fortdauernden Differenzierung und Poten-

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 322ff. Logik I[2], S. 659. Grundz. d. physiol. Psychol. II[4], S. 642f.

zierung von Leistungen, die in ihren einfachsten Formen ursprünglich gegeben sind". Durch die Mechanisierung der Leistungen wird psychische Arbeit frei gemacht; das Mechanisierte wird vererbt, so daß alle die Bewegungsvorgänge, aus denen die Artentwicklung physisch besteht, in den Keimen der Individuen sich wiederholen (Biogenetisches Grundgesetz von Häckel).[1])

Die organische bildet die Vorstufe der geistigen Entwicklung. „Jene schafft die physischen Grundlagen, deren diese bedarf, und sie vermag dies nur, weil die letzten Triebkräfte, aus denen sie hervorging, selbst geistige Kräfte sind". Das geistige Leben ist durch und durch von Zweckgesetzen beherrscht; schon die psychologische Kausalerklärung wird, weil sie regressiv (von den Gebilden zu den Elementen gehend) ist, zur Zweckerklärung. Die Prozesse der Vorstellungsbildung und ihrer associativen Verbindung können als eine Art Zwischenstufe zwischen organischem und geistigem Leben gelten. Es scheint bei ihnen eine „Mechanisierung geistiger Vorgänge stattzufinden, die wie im Organischen auf der Anhäufung bleibender Rückstände beruht, welche einfache Willenshandlungen an ihren psychologischen Substraten zurückließen. In allen höheren Formen geistigen Geschehens tritt als Träger des Zweckgedankens direkt der Wille auf. Er wirkt bewußt zwecksetzend, ohne daß aber das Prinzip der Heterogonie der Zwecke seine Geltung verliert. Im individuellen Bewußtsein wird der erreichte Zweckerfolg zum Motiv neuer, meist umfassenderer Zwecksetzungen. Indem der geistige Erwerb des Individuums notwendig auf andere übergeht, ohne dem ursprünglichen Besitzer verloren zu gehen, vervielfältigt sich sein Inhalt, wobei er außerdem neue Triebkräfte anregt.[2])

Kausalität und Zweck sind die beiden Begriffe, in die sich der allgemeine Begriff der Weltordnung zerlegt. Ist diese eine unverbrüchliche, so ist „jede Endwirkung einer Kausalreihe ein notwendiger Erfolg, in Bezug auf welchen

[1]) Syst. d. Philos.², S. 322—329, 329—331, 331 ff. Ethik², S. 206.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 334—339.

das Vorangegangene ebenso fest bestimmt ist, wie jener Erfolg selbst durch dieses Vorangegangene bestimmt wird." „Ursache und Zweck werden dann zu korrelaten Begriffen in objektivem Sinne". Aber nur ein Geist, welcher den Weltlauf vorauszuschauen vermöchte, würde alles gleichzeitig unter dem Gesichtspunkt des Zweckes und der Kausalität erblicken.[1])

So mündet das Zweckprinzip in das Transcendente ein.

[1]) Ganz im Sinne von Leibniz und Lotze. Syst. d. Phil.², S. 339f. Log. I², S. 650f.

III. Metaphysische Prinzipien.

A. Allgemeine Metaphysik.

1. Vernunfterkenntnis, Transcendenz, Ideen.

Der Verstand will die Welt begreifen, die Vernunft will sie ergründen. Als konsequente Anwendung des Satzes vom Grunde führt sie notwendig über die Erfahrung hinaus.[1]) Die unbedingte Forderung der Anwendung dieses Satzes bringt die Nötigung mit sich, „jedesmal für gewisse Anfangs- und Endpunkte der Erfahrungsreihen die zugehörigen Glieder außerhalb der wirklichen Erfahrung zu suchen“. Dadurch, daß immer wieder mögliche sich in wirkliche Erfahrung verwandelt, wird sich die Vernunft ihrer selbst als einer ins Unendliche strebenden Betätigung des Denkens bewußt. Gerade in dieser idealen Ergänzung des empirisch Gegebenen besteht ja das Wesen der Vernunft, die schließlich Ideen erzeugt, die „alle Erfahrungen umspannen und doch keiner Erfahrung angehören“. Dem Denken ist die Bewegung ins Transcendente immanent, ein Trieb nach Einheit und Unendlichkeit, ein Streben nach unbegrenzter Verbindung des Gegebenen mit seinen Voraussetzungen. Da die Beziehungen nach Grund und Folge die Gliederung eines Ganzen in seine Teile voraussetzt, so verbindet sich „die Idee eines unbegrenzten Fortschrittes, die den Zusammenhang des Wirklichen über alle gegebenen Grenzen hinaus fortzusetzen ge-

[1]) Ganz anders als bei Schopenhauer.

bietet, mit der weiteren Idee einer Totalität alles Seins, in der dieser Fortschritt vollendet gedacht wird, obgleich er in seinen einzelnen Bestimmungen doch niemals vollendbar ist".[1])

So führt die Vernunft zu zwei Arten der Transcendenz, zu denen die Mathematik das Vorbild gibt. Es sind dies das Real- und das Imaginär-Transcendente. „Das erstere beruht bloß auf der Unendlichkeit des Fortschritts im Denken, wobei aber die von diesem ausgeführten Verknüpfungen immer dieselbe Form beibehalten, die ihnen innerhalb des Fortschritts der Erfahrung bereits zukam. Bei der zweiten, der imaginären Transcendenz dagegen führt jener Fortschritt zu neuen Begriffsbildungen, die sich von Anfang an durch ihre qualitativen Eigenschaften von den verwandten realen Begriffen, aus deren Weiterentwicklung sie hervorgegangen sind, unterscheiden. Bleibt hiernach der unendliche Fortschritt im ersten Fall ein rein quantitativer, so wird er im zweiten zum qualitativen. Auf diese Weise erschöpfen beide Arten der Transcendenz die denkbaren Formen der Unendlichkeit, die quantitative und die qualitative. Aber die erste beschränkt sich zugleich auf die Konstruktion einer nicht gegebenen Wirklichkeit, die zweite führt zu einer bloßen Denkmöglichkeit"[2]).

In formaler Beziehung zunächst ist die philosophische Transcendenz sicher berechtigt, denn mit der Konstanz der Erkenntnisformen ist auch ihre Allgemeingültigkeit ausgesprochen, die über jede Erfahrung hinauszugehen gestattet. Ob nun auch die Objekte der Erfahrung über alle Grenzen der wirklichen Erfahrung hinaus die nämlichen bleiben müssen, ist schon nicht so sicher. Aber eine Beziehung zur wirklichen muß auch die gedachte Erfahrung behalten; so ist z. B. eine Materie, die keinen Raum erfüllt, etwas Undenkbares. So bezieht sich der Fortschritt ins Transcendente allgemein auf Form und Inhalt der Erfahrung. Die ergänzenden Gesichtspunkte, die über die Erfahrung hinausführen, nennt Wundt „Vernunft-Ideen". Mit den „Ideen" Kants

---

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 180ff., 188, 197.

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 182ff.



haben sie nur wenig gemein; diese enthalten Sinnliches und Übersinnliches durcheinander, Empirisches und Überempirisches, übrigens ist ihr wirklicher Gehalt durch rationalistisch-theologische Voraussetzungen verdunkelt[1]).

Drei Hauptarten von Ideen erzeugt die Vernunft: Kosmologische, psychologische, ontologische Ideen. Bei jeder dieser Ideen gibt es einen zweifachen „Fortschritt“; der eine führt zur Idee einer unendlichen Totalität, der andere zur Idee einer absolut unteilbaren Einheit. Zugleich kommt jeder dieser Begriffe „in der doppelten Form eines nie aufhörenden und eines zur Vollendung gelangten unendlichen Regressus zur Anwendung: ersteres, indem ein Fortschritt über jede gegebene Grenze, letzteres, indem eine letzte Idee gefordert wird, die jenem Fortschritt absoluten Stillstand gebietet“. Während die kosmologischen Ideen aber eine reale und eine imaginäre Transcendenz besitzen (Raum und Zeit — Materie, Kausalität), gehören die psychologischen und ontologischen Ideen ganz der imaginären Transcendenz an. Die psychologischen Ideen enthalten einen doppelten Fortschritt, „der eine bezieht sich auf die letzte nicht weiter zerlegbare individuelle Einheit des geistigen Seins; der andere auf die Totalität alles Geistigen oder den universellen Grund der gesamten geistigen Welt“. Diese Ideen erhalten ihren Ausdruck in den Formen des individuellen und des universellen Intellektualismus sowie des individuellen und universellen Voluntarismus, während der Materialismus dem Geistigen keinerlei Realität zugesteht[2]). Die ontologischen Ideen gehen von dem Gedanken aus, daß der ursprünglichen Einheit der Erkenntnisobjekte eine Einheit des Seins entspreche. Es entstehen als ontologische Hypothesen der Materialismus, Idealismus und Realismus. Eine Form des letzteren ist der „immanente Monismus“, der die geistige und körperliche Welt nur als zusammengehörige Bestandteile einer und derselben Welt betrachtet[3]).

---

[1]) Philos. Stud. VII, 13. Syst. d. Philos.², S. 174—179.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 198ff., 200ff.

[3]) Syst. d. Philos.², S. 203ff.

Wundts ontologische Theorie ist Ideal-Realismus, da er zur Bestimmung der ursprünglichen Natur des Wirklichen auf ideale, der geistigen Welt entnommene Voraussetzungen zurückkommt. Er leitet aber nicht die Realität spekulativ aus idealen Prinzipien ab, sondern will nur das Verhältnis der idealen Prinzipien zu der objektiven Realität nachweisen, wobei das Resultat erwartet werden darf, daß die idealen Prinzipien in der objektiven Realität sich wiederfinden. Erkannt wird die objektive Realität erst dann sein, „wenn alle Eigenschaften, die wir ihr beilegen, auf bestimmte Erkenntnisfunktionen zurückgeführt sind“ [1]).

2. Kosmologische Ideen.

Hierher gehören die vier Ideen des unendlichen Raumes, der unendlichen Zeit, der unbegrenzten Materie, der unaufhörlichen Kausalität.

Kants vermeintliche „Antinomien“ [2]) erledigen sich nach Wundt durch die Bemerkung, daß es sich in ihnen lediglich um verschiedene Formen der Unendlichkeitsidee, um das Infinite und das Transfinite handelt, die von Kant nicht gehörig auseinandergehalten werden. Da Kants „Thesen“ die vollendete Unendlichkeit, das Transfinite, die „Antithesen“ aber die unvollendbare Unendlichkeit, das Infinite, im Auge haben, so haben in Bezug auf Raum und Zeit beide Beweisführungen recht [3]). Die Idee des quantitativ unendlichen Weltalls spaltet sich in die Idee einer nie zu vollendenden quantitativen Synthese des Mannigfaltigen, mit der sich die Idee einer unendlichen Totalität oder vollendeten Unendlichkeit verbindet. Wohl gehören beide Ideen zusammen, aber sie dürfen nicht miteinander vermengt werden. Die unendliche Totalität ist nie erreichbar, sie kann nur als der letzte Grund der unbegrenzten Synthesis festgehalten werden [4]).

---

1) Einleit. in d. Philos. S. 421 f. Grundz. d. phys. Psych. II⁴, S. 637 f.

2) Krit. d. rein. Vern. S. 340 ff. Philos. Stud. II, 495 ff.

3) Log. II² 1, S. 153, 461 f. Essays 3, S. 70. Syst. d. Philos.², S. 340 ff.

4) Syst. d. Philos.², S. 343 ff.

Der quantitative Unendlichkeitsbegriff entspringt aus der Denknotwendigkeit, vor jeden Anfang der Zeit noch einmal die Zeit, hinter jede Grenze des Raumes abermals den Raum zu setzen, was wiederum in der Konstanz der Anschauungsformen begründet ist. Die Idee der Unendlichkeit entsteht ganz unbekümmert darum, ob die Dinge Vorstellungen oder „Dinge an sich“ seien. Wir müssen, gemäß unserer logischen Natur, die Welt als ein unendlich Werdendes denken. „Da Zeit und Raum konstante Bestandteile aller Erfahrung sind, so kann auch unser Denken in der Verknüpfung der Erfahrungen niemals von ihnen abstrahieren. Wollten wir aber eine Grenze von Raum und Zeit voraussetzen, so würde darin zugleich die begriffliche Funktion einer zeit- und raumlosen Erfahrung oder die Forderung eines Denkens von unvorstellbarem Inhalt gegeben sein“ [1]).

Auch in Bezug auf Materie und Kausalität bestehen die von Kant behaupteten „Antinomien“ der Vernunft mit sich selbst nicht. In der Antithese zeigt Kant nur, daß der Raum ins Unendliche teilbar ist, indem er als stetige Größe gedacht wird, nicht aber die unendliche Teilbarkeit der Materie. Die Antithese bezieht sich auf die anschauliche Form, die These auf die begriffliche Auffassung des Gegebenen. Es ist denkbar, „daß das Gegebene seiner anschaulichen Form nach stetig, also ins Unendliche teilbar vorgestellt werde, seinem begrifflichen Wesen nach aber aus einfachen Elementen bestehe“. Aber mit dem begrifflichen Charakter des Substanzbegriffs hängt es zusammen, daß jede Vermutung über die Anordnung der Materie im Raum imaginär sein muß, denn niemals läßt sich behaupten, daß das Ende der Erfahrung irgendwo schon erreicht sei. Nur die reale Transcendenz besteht in einem wahren „regressus in infinitum“, die imaginäre kann nur ein „regressus in indefinitum“ genannt werden, weil unser Denken die gesuchten Grenzpunkte zur Verknüpfung der Erscheinungen nie endgültig festhalten kann [2]).

---

[1]) Essays 3, S. 62ff. Log. II² 1, S. 463.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 345ff.



Das Einheitsbedürfnis des Denkens aber ist stets bereit, die unter gegebenen Bedingungen erreichte Grenze für die endgültig erreichbare anzusehen. So kommt der Begriff des Atoms zustande. Er hat in der Wissenschaft nur relative Bedeutung, denn eine weitere Zerlegbarkeit auch von sog. „Uratomen" bleibt immer denkbar. Nur der absolute Atombegriff, bei dem von allem Empirischen abstrahiert wird, ist wahrhaft unzerlegbar, er ist auch nur die Idee eines letzten Elements der Materie. Indem das absolute Atom als geometrischer Punkt gedacht wird, geht der Atombegriff in einen Formbegriff über, so daß die Materie zu einem reinen Gedankending wird[1].

Während eine Begrenztheit von Raum und Zeit schlechthin undenkbar ist, liegt bei den Begriffen Materie und Naturkausalität die Möglichkeit vor, relative Grenzpunkte zu finden, über welche das Denken immer wieder hinaus zu gehen strebt. In diesem Sinne kann man an der dreifachen Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie in ihrer Wirksamkeit festhalten. Wegen der (vorläufigen) Schwierigkeit, die dritte Art von Unendlichkeit naturwissenschaftlich auszudenken, läßt sich auch annehmen, daß „die Dichtigkeit der Materie von einem bestimmten Punkte an allmählich ins Unendliche abnehme". „Die einfachste Voraussetzung würde hier die Abnahme nach dem Verhältnis einer konvergierenden unendlichen Reihe sein, so daß zwar die Ausdehnung der Materie unendlich, ihre Masse aber endlich bliebe". Nur dann würde das Gesetz der konstanten Energie ein universelles Naturgesetz sein[2]. Die Abnahme der materiellen Masse nach dem Gesetz einer konvergierenden Reihe ist zwar unmeßbar, aber endlich gedacht (gegen K. Laßwitz' Vorwurf in „Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.", I, 344). Auch die kausale Veränderung kann als begrenzt gedacht werden, indem die Bewegung der Materie lange Zeit hindurch in einem bloßen

[1]) Syst. d. Philos.², S. 354f. Log. II² 1, S. 459f. Essays 3, S. 83f.

[2]) Ähnliches führt auch Nietzsche aus, der die Begrenztheit der Kraft annimmt. Vgl. Eisler, „Nietzsches Erkenntnistheorie u. Metaphysik" (Leipzig, 1902).

Oscillieren der Teilchen um die nämlichen Gleichgewichtslagen bestanden haben kann, ein Bewegungszustand, der, weil er keine Veränderung einschließt, auch keine Nötigung zur Bildung des Kausalbegriffs mit sich führt“[1]).

3. Psychologische Ideen.

Die Frage nach dem Wesen der Seele ist ein rein transcendentes Problem, da die innere Erfahrung als solche keiner hypothetischen Hilfsbegriffe bedarf. Diese Frage will nicht an Stelle des Gegebenen einen objektiven Begriff setzen, sondern sie sucht nur einen letzten Grund, der das Vorhandensein der kausal verknüpften psychischen Erlebnisse begreiflich macht. Dieser letzte Grund kann in einer individuellen oder einer universellen Einheit gesucht werden, so daß Individualismus und Universalismus einander gegenübertreten.

a) Die Einzelseele.

Die Annahme einer absoluten Einfachheit und Selbständigkeit der Seele führt nach Wundt zu Widersprüchen mit der tatsächlich gegebenen Wechselbeziehung, in die das Bewußtsein mit anderen Wesen tritt. Auch die Beharrlichkeit der Seele läßt sich mit der Erfahrung nicht vereinbaren.

An Stelle des unbrauchbaren substantiellen ist auch metaphysisch ein aktueller Seelenbegriff zu setzen. Nur er trägt der Bedeutung des Willens und seiner Entwicklung gleicherweise wie der der Vorstellungen Rechnung. Alle Gefühle sind Willensrichtungen und lassen sich als solche auf die Korrelat-Gefühle Tätigkeit und Leiden zurückführen, die empirisch immer mit einem Vorstellungsinhalt verschmolzen sind. In uns ist das psychische Geschehen in Einem vorstellendes Tun und Leiden. Leiden ist gehemmte Tätigkeit. „Wir leiden von den Vorstellungen, indem sie uns ohne unsere eigene Tätigkeit gegeben werden; und wir selbst sind vorstellend tätig, indem wir uns bewußt sind, Vorstellungen

---

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 356ff. Philos. Stud. II, 537. Essays 3, S. 82. Log. II[2] 1, S. 466f. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. I, 80f.

oder Änderungen an gegebenen Vorstellungen zu erzeugen." Nur nebeneinander sind diese Gegensätze möglich. „Unserer Tätigkeit werden wir uns bewußt an den Objekten, auf die sie sich bezieht, an den Widerständen, die sie findet. So sind wir tätig, weil wir leiden, und wir leiden, weil wir tätig sind." Unmittelbar ist es die Tätigkeit, die wir unserem Ich zuteilen, sie ist geradezu mit diesem identisch. Isoliert gedacht von den Objekten, die unsere Tätigkeit hemmen, ist sie unser Wollen, die wahre Einheitsfunktion unseres Bewußtseins.[1])

Sondert man alles aus der Entwicklung der Willenshandlungen Entstandene sowie das zufällig zu ihr Hinzugekommene ab, so bleibt als Endpunkt dieses individuell psychologischen Regressus lediglich die Willenstätigkeit selber, die Apperception in ihrer reinen von allen Inhaltsbestimmungen unabhängig gedachten Form. Diese reine Apperception ist nirgends empirisch antreffbar, muß aber als die letzte Bedingung jeder Erfahrung vorausgesetzt werden. Der reine Wille (der eins ist mit Kants „transcendentaler Apperception") ist nie als ruhendes Sein, sondern nur als immerwährende Tätigkeit zu denken". Für die empirische Psychologie kommt dieser metaphysische Seelenbegriff nicht in Betracht[2]).

Nun ist die Seele, wie alles imaginär Transcendente, eine an sich endliche Einheit, über die das Denken hinauszugehen strebt. „Das transcendente Wollen würde für sich allein immer inhaltsleer bleiben; es setzt Bedingungen, die außer ihm liegen, voraus, Bedingungen, die man, wenn Einheit des Fortschritts gefordert ist, geneigt sein wird, wiederum als Willenstätigkeiten zu denken". So kommt die Vernunft notwendig zur Idee einer geistigen Totalität, zum universellen psychologischen Fortschritt ins Transcendente.[3])

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 362 ff., 372 ff., 383.

[2]) Doch könnte er wohl einer philosophischen Psychologie zur Grundlage dienen.

[3]) Syst. d. Philos.², S. 278 ff., 283.



b) Die geistige Gesamtheit.

Als Intellektualismus tritt diese Idee in substantialer Form z. B. bei Spinoza auf, nach welchem Gott dem einen Attribute nach „intellectus infinitus" ist. Die Schwäche dieser universellen Substanzlehren liegt nach Wundt in dem „Widerspruch, in den die starre Unveränderlichkeit des absoluten Substanzbegriffs mit der Veränderlichkeit des Einzelnen tritt". Wie das Sein zum Geschehen kommt, bleibt unerfindlich. Daher wird bei Hegel die Substanz zum Subjekt, zum „Weltgeist", der als tätiges Prinzip, nicht als ruhendes Sein gilt. Aber genau gesehen ist das „Absolute" Hegels schon „reiner Wille zum Denken". „Nur als Wille ist Hegels Weltgeist unendlich, insofern die Fähigkeit in ihm liegt, in immerwährender Produktionskraft neue Begriffe und Vorstellungen hervorzubringen". Aber an dem Versuch darzutun, daß das Denken die Vorstellungen erzeuge, „scheitert alle Kunst der Dialektik, und offenkundige Erschleichungen aus der gemeinen Erfahrung müssen aushelfen".[1])

Als eine Verbindung von Plato und Kant tritt der Voluntarismus in universeller Gestalt bei Schopenhauer auf. Er hat „die seit Kant in der deutschen Spekulation schlummernde Idee, daß der Wille, nicht die Vorstellung der letzte Grund alles geistigen Geschehens sei",[2]) energisch zum Ausdruck gebracht. Aber es fehlt die Berechtigung, einen „unbewußten" Willen anzunehmen, da dieser kein Merkmal mit den Ausgangsgliedern des Regressus gemein hat. Da der empirische Individualwille untrennbar an die Vorstellungen gebunden bleibt, ist Schopenhauers Universalprinzip eigentlich kein Wille mehr, sondern „lediglich ein geistreicher Einfall..., der sich auf die angebliche Analogie zwischen der Wirksamkeit der Natur

---

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 385 ff.

[2]) Spuren von psychologischem und von metaphysischem Voluntarismus finden sich schon bei Augustinus (De civit. Dei XIV, 6, XIX, 6), Duns Scotus, Leibniz, Crusius, Schelling (W. W. I 7, 350, 359). Vgl. auch die Schriften von Maine de Biran, Martineau, Bahnsen, v. Hartmann, Mainländer, Hamerling, Fortlage, Ulrici, Sigwart, Paulsen, Nietzsche, Tönies, Peters, J. Ward u. a.

und des Willens und auf andere phantasievolle Beziehungen stützt".[1]) Wundt scheint uns in dieser Kritik nicht ganz das Richtige getroffen zu haben. Das Analogisieren könnte man Schopenhauer wohl verzeihen, denn schließlich müssen wir die Welt nach Analogie unseres Ich auffassen; hingegen ist es richtig, daß Schopenhauers „Wille" kein Wollen ist, er ist nur der Grund desselben, an sich aber, allen Anschauungsformen und Kategorien entrückt, ein absolut unveränderliches unbekanntes Sein, von dem sich nicht begreifen läßt, wie es zu einem lebendigen Wollen, d. h. zu einer Veränderung sich wenden kann.

Logische Erwägungen führen zu dem Ergebnis, daß eine nur vorstellende (denkende) Wirklichkeit ebensowenig wie eine reine Willenswelt in universeller Weise gedacht werden können. Beide Vorgänge, das Vorstellen und das Wollen, sind uns nur als individuelle Tatsachen gegeben, das individuell Sein gehört so zu ihrem Wesen, daß wir diese Begriffe gänzlich verflüchtigen, wenn wir sie zu Einheitsideen erheben wollen, welche die Totalität alles Vorstellens oder Wollens in sich schließen. Ein Übergang der Vielheit zur Einheit ist denkbar. Schon die Erfahrung zeigt uns dies, da sie den Willen des Einzelnen in Willensgemeinschaft sozialer Art eingeschlossen finden läßt, die mit ihm in fortwährender Wechselwirkung stehen. Diese Willenseinheiten höherer Art haben eine Realität gleich der des Einzelwillens, da bei beiden ihre Wirksamkeit eins mit ihrer Wirklichkeit ist. Der Umstand aber, daß alles geistige Gesamtleben nur in den Einzelgeistern, die an ihm teilnehmen, existiert, nimmt dem Gesamtwillen nichts von seiner Realität. „Nicht nur ist die Übereinstimmung der Einzelwillen an und für sich etwas Reales, sondern es setzt auch diese Übereinstimmung eigentümliche Bedingungen voraus, und sie zieht eigentümliche Folgen nach sich. Insbesondere sind alle Wirkungen des Gesamtwillens unvergleichlich mächtiger als die des Individualwillens".[2])

---

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 386 f.

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 389 ff.



Die Gestaltungen des Gesamtwillens sind Stufen einer Reihe, an deren Basis die individuelle Willenseinheit steht, während sie nach oben hin in die Ideale umfassendster Willenseinheiten einmündet. Eines dieser Ideale ist das Ideal der Humanität, des allgemeinen „Menschheitswillens", der alle irdischen Sonderwillen in sich vereinigt. Ihm strebt die geschichtliche Entwicklung zu. Der Grund zu dieser ist nicht der Einzelne, dieser ist nur die elementare Bedingung des historischen Werdens. Es muß daher ein der geforderten Folge adäquater Grund postuliert werden, der an sich völlig unbekannt bleibt. Indem wir einen unendlichen Grund des sittlichen Ideals annehmen, entsteht die religiöse Idee als Ergänzung des sittlichen Ideals. Mit Kant leitet Wundt das Dasein des Weltgrundes, Gottes, aus moralischen Postulaten ab. Durch die Idee der Unendlichkeit Gottes (neben der seiner Vollkommenheit) wandelt sich das sittliche Ideal in eine übersittliche Idee um, die als der letzte Grund des Sittlichen gedacht wird. Damit wird Gott zum Übergeistigen (aber nicht Ungeistigen, „Unbewußten" u. dgl.), so daß die Gottesidee der Natur gegenüber als ein absolut Transcendentes, als die transcendente Einheit von Natur und Geist erscheint.[1]) Damit gelangen wir in das Gebiet der ontologischen Ideen.

4. Ontologische Ideen.

Der Ausgangspunkt dieser Ideen liegt in der Tatsache, „daß das ursprüngliche Vorstellungsobjekt in das Objekt und in die Vorstellung als seine beiden voneinander zu sondernden und doch zusammengehörigen Bestandteile sich scheidet." Da beide ursprünglich eins sind, strebt die theoretische Reflexion, die Trennung der inneren und äußeren Erfahrung für die metaphysische Betrachtung zu beseitigen. Will man nicht auf die Lösung dieses Problems zu Gunsten eines vagen, oberflächlichen Dualismus verzichten, so bleibt dazu nur der Weg übrig, die kosmologische in die psycho-

[1]) Syst. d. Philos.², S. 392—397.

logische Reihe oder umgekehrt einmünden zu lassen, um eine letzte Einheit zu gewinnen. Die Welt muß demnach als geistige oder als materielle Einheit gedacht werden — ein Drittes gibt es nicht.[1])

Der Endpunkt des psychologischen Regressus ist, wie wir wissen der reine Wille als die eigene Realität des denkenden Subjekts. Damit bleibt die unmittelbare Wirklichkeit des Ich, wie sie schon in der Erfahrung als Wille erfaßt wird, bestehen. Da nun das Objekt aus einem unmittelbar Gegebenen in ein bloß mittelbar Wirkliches durch begriffliche Verarbeitung übergeht, so ist es für die Verstandeserkenntnis etwas, was nur infolge seiner Wirkung auf unsere vorstellende Tätigkeit als Objekt gedacht werden kann. Unser Wille erfährt Wirkungen, insofern leidet er; indem ihn dieses Leiden zur vorstellenden Tätigkeit anregt, wird er aktiv. Das, was Leiden erregt, muß aber selbst tätig sein. Nun ist die Willenstätigkeit die einzige, die wir kennen, und die wir auch auf die regelmäßigen Zusammenhänge der Außenwelt übertragen. „Sollen wir daher nicht absolut imaginäre Tätigkeitsformen annehmen, die sich in unserem Denken doch immer wieder in ein Wollen umsetzen müßten, so können wir unser eigenes Erleiden überall nur auf ein fremdes Wollen und demnach jenes Wechselverhältnis von Tun und Leiden, das jeder vorstellenden Tätigkeit zu Grunde liegt, auf eine Wechselwirkung verschiedener Willen zurückführen, wobei die Wirkung jedes Willens für sich reines Wollen ist, durch die Wechselwirkungen aber zum wirklichen oder vorstellenden Wollen wird". Empirisch wird diese Annahme dadurch gestützt, daß sich bei dem Verkehre zwischen den menschlichen Individuen die Vorstellung als das Medium erweist, durch das die Willen in Wechselwirkung mit einander treten. Es zeigt sich deutlich, „daß das eigenste Sein des einzelnen Subjekts das Wollen ist, und daß die Vorstellung erst aus der Verbindung der wollenden Subjekte oder aus dem Konflikt der verschiedenen Willenseinheiten ihren Ursprung nimmt, worauf

[1]) Syst. d. Philos.², S. 399, 401 ff.



sie dann zugleich das Mittel wird, das höhere Willenseinheiten entstehen läßt".[1])

Für diesen metaphysischen Voluntarismus bedeutet die Realität eine „unendliche Totalität individueller Willenseinheiten", deren Wechselwirkung das Entwicklungsprinzip des Willens selbst ist; daß diese gerade die Form des Vorstellens hat, ist nicht weiter ableitbar, wohl wird aber durch die Zurückführung der Vorstellung auf ein Leiden des Subjektes durch ein fremdes Wollen die Objektivität der Vorstellung begreiflich. Die Welt ist nicht ein Wille, sondern eine Stufenfolge von Willenseinheiten, die aber nicht Monaden (Substanzen) sind. Auch ist die Vorstellung nicht die „Erscheinung" des Willens, beide haben gleiche Realität, sind zwei Seiten einer Wirklichkeit. Die Welt ist Wille, Vorstellung und, für die Verstandeserkenntnis Begriff, naturgesetzlicher Zusammenhang physischer Vorgänge in der Art, wie wir sie denken müssen. Da wir unmöglich annehmen können, daß die Objekte kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist, so müssen oder dürfen wir das eigene Sein der Dinge als dem unseren gleichartig, als vorstellendes Wollen bestimmen. Denn allein in ihren Wechselbeziehungen zu anderen hat jede Willenseinheit ihren qualitativ bestimmten Inhalt, so daß die Vorstellung zum (metaphysischen) „principium individualitatis" wird. Zwei Willen mit gleichem Inhalt würden derselbe Wille sein. Wie Leibniz und Lotze nimmt Wundt eine qualitative Verschiedenheit aller Wirklichkeitsfaktoren an, während die Atome als bloß äußere Beziehungspunkte in sich gleichartig zu denken sind. „Nur wenn die letzten Willenseinheiten voneinander verschieden angenommen werden, ist Mannigfaltigkeit des Seins, nur dann also Wechselbestimmung der Willen und durch sie eine Entwicklung höherer Willenseinheiten möglich." Die Welt ist demnach „die Gesamtheit der Willenstätigkeiten, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Tätigkeit, in eine

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 403ff. Phil. Stud. XII, 61f.

Entwicklungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen".[1])

Diese allgemeine Antwort auf die ontologische Frage bedingt weiter einen ontologischen Regressus, um auch hier letzte Einheiten, individuelle und universelle, aufzufinden.

Der psychologische Regressus hatte als letzte individuelle Einheit den reinen Willen oder die transcendentale Apperception bestimmt. Vom kosmologischen Standpunkt ist aber das Subjekt zugleich ein Objekt unter Objekten, als solches eine zusammengesetzte Einheit. Da nun beide Reihen der Betrachtung in ihren Endpunkten nicht gänzlich voneinander abweichen können, so muß „was objektiv als absolute Einheit durch seine Relationen zu anderen Einheiten bestimmt wird, auch subjektiv nach seinem eigenen Sein letzte oder absolut einfache Willenseinheit sein". Dies und die tatsächlich verwickelte Beschaffenheit unserer Willensinhalte nötigt zu schließen, daß unser Wille „nicht eine letzte Willenseinheit, sondern bereits ein Gesamtwille, also nicht absoluter, sondern nur relativer Individualwille sei."

Wie vom kosmologischen Standpunkte aus absolute Atome niemals empirisch nachweisbar sind, so „können ontologisch die absoluten Willenseinheiten nur als letzte Postulate unserer Vernunft angesehen werden, während die empirische Betrachtung immer bei relativ einfachen Einheiten stehen bleibt". Die Voraussetzung, daß unser Wille eine komplexe Willenseinheit sei, paßt auch zum empirischen Seelenbegriff, „nach welchem unser Körper diejenige Einheit äußerer materieller Objekte ist, welche wir nach ihrer eigenen Natur unsere Seele oder genauer ausgedrückt unseren vorstellenden Willen nennen".[2])

Unser empirischer Wille ist persönlicher Individualwille als Einheit von selbstbewußtem Vorstellen, Wollen und Handeln. Schon physiologische Erfahrungen weisen darauf hin, daß dieser Wille auf den Funktionen einfacherer

[1]) Syst. d. Philos.², S. 407 ff., 413, 417.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 413—415.



Willenseinheiten ruht. „Insbesondere lassen sich die Erscheinungen, die nach der Abtragung gewisser Hirnteile oder des ganzen Gehirns bei Tieren beobachtet werden, psychologisch nur auf eine fortdauernde Wirksamkeit niedrigerer Willensformen zurückführen." Es ist schon dadurch auch wahrscheinlich, daß unser Individualwille ein Entwicklungsprodukt niederer Willenseinheiten ist, die als jenem untergeordnete Einheiten, als Teilkräfte des persönlichen Wollens erscheinen, die aber auch unabhängig von ihm selbständig wirken können, wenn er hinweggefallen ist.[1]) In der Empfindung besteht die Wechselbestimmung der Willen; sie wird in ihrer Verbindung mit einem individuellen Wollen zur vorstellenden Tätigkeit, mit welcher zugleich die Bedingung zur Entstehung des Selbstbewußtseins und damit einer denkenden Verarbeitung der Vorstellungen gegeben ist. „In der vorstellenden Tätigkeit werden nämlich gleichzeitig die aus der Wechselbestimmung hervorgehenden Tätigkeiten des Einzelwillens als ein inneres Erleben dieses Willens selbst, die Verhältnisse des letzteren zu fremden Willen aber als rein äußere Relationen aufgefaßt, für die sich nach den Gesetzen der Vorstellungsbildung zuerst die unmittelbare räumlich-zeitliche Anschauung, dann der Begriff einer der Anschauung entsprechenden extensiven Ordnung als Hilfsmittel darbieten".[2])

Insofern die letzten Einheiten des geistigen Geschehens geistige Kräfte sind, könnte für sie die Bezeichnung als Monaden nicht unangemessen erscheinen. Gleichwohl will Wundt den Monadenbegriff auf die Willenseinheiten nicht anwenden. Denn bei Leibniz, Herbart, Lotze sind die Monaden tätige Substanzen, es kommt ihnen ein Fürsichsein auch abgesehen von ihrer Tätigkeit zu, sie sind beharrende Wesen. Dieser substantiellen Auffassung stellt Wundt seine aktuelle gegenüber, die er als „die folgerichtige Weiterbildung der von Hume begonnenen und von Kant fortgeführten Kritik des substantiellen Seelenbegriffs" betrachtet. „Nach

[1]) l. c. S. 415f.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 417.

ihr ist mit der letzten vorauszusetzenden Einheit das Attribut der Tätigkeit nicht nur in Wirklichkeit immer verbunden, was die meisten Substanztheorien ebenfalls annehmen, sondern es ist begrifflich mit ihm identisch, so daß es überhaupt nicht mehr als ein Attribut anzusehen ist. Mit dieser Verwandlung des angeblichen Attributs in die eigene Substanz der Monade ist aber auf diese der Begriff der Substanz selbst unanwendbar geworden; denn es fehlt ihm deren Hauptmerkmal, das einzige, das diesen Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung überhaupt ausmacht, die Beharrlichkeit". Die Substanz ist ein Begriff, der erst aus der Wechselbestimmung der Willen hervorgeht, nicht ihr vorangeht. Nicht das Wollen, sondern die Vorstellung fordert einen Träger; durch denkende Bearbeitung der relativ beharrenden Dingvorstellungen gewinnen wir den Begriff der Substanz, der sich also ganz und gar auf den reinen Objektsbegriff, als Einheit äußerer Relationen bezieht. „So ist die Substanz der volle Gegensatz zum tätigen Willen: dieser ein unablässiges Werden und Geschehen, jene ein immerwährendes Beharren, nicht an sich selbst, sondern nur in ihren äußeren Relationen zu anderen ähnlich beharrenden Substanzen veränderlich." Im Gegensatz zum absolut tätigen Willen ist die Substanz „das absolut untätige Prinzip". „Doch da in diesen durch allmähliche Sonderung der Begriffe entstandenen Gegensätzen das tätige Prinzip das frühere ist, insofern zwar der Begriff der Substanz aus unserer denkenden Bearbeitung der Vorstellungsobjekte, niemals aber unser Denken aus dem Begriff der Substanz abgeleitet werden kann, so sind jene Willenseinheiten, auf die der ontologische Regressus zurückführt, nicht tätige Substanzen sondern substanzerzeugende Tätigkeiten".[1])

In dem Einwande: wie sind tätige Kräfte ohne Substrat, wie Tätigkeiten ohne eine neben diesen beharrende Einheit, auf die sie sich beziehen, denkbar? verrät sich nach Wundt „der ontologische Fehler, der bei dem Begriff der Monade als beharrender Substanz begangen wird." Wir können auf

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 419—421.

die Willenseinheiten der Außenwelt nur solche Eigenschaften übertragen, die wir aus unserer eigenen Willenstätigkeit kennen. Hier ist aber von einem absoluten Beharren keine Spur vorhanden, sondern es wird „die Beziehung auf eine bleibende Willenseinheit lediglich durch den stetigen Zusammenhang der einzelnen Tätigkeiten selber vermittelt“. Und diese „den Willensaktionen unmittelbar zukommende Eigenschaft“ hypostasiert man zu einem unabhängig von ihnen bestehenden Wesen, indem man „der Willenseinheit den Begriff des äußeren Gegenstandes unterschiebt“. Was aber bei dieser geistigen Substanz eigentlich beharrt, ist unerfindlich, da doch alle ihre Tätigkeiten wechseln. Bei der materiellen Substanz ist es anders, da kann „bei dem Wechsel aller Eigenschaften etwas zurückbleiben, was nicht wechselt, nämlich der Ort,[1]) den der Gegenstand im Raume einnimmt“. Man begeht den Fehler, den Monadenbegriff in den des Atoms umzuwandeln, wogegen nichts einzuwenden ist, solange diese Vereinigung zweier verschiedener Begriffe bloß für empirische Zwecke[2]) gilt; vom streng ontologischen Standpunkte aber muß auf derartige Kompromisse verzichtet werden. Denn „es ist widersinnig, den Prinzipien des Geschehens Eigenschaften beizulegen, die überall erst als die Folgen dieses Geschehens möglich sind“.[3])

Nun weist Wundt auf eine wichtige Folgerung, die sich aus dem metaphysischen Aktualitätsprinzip ergibt, hin. Faßt man nämlich die letzte Willenseinheit als Substanz auf, so wird alles, was nicht selbst Willenseinheit ist, also die Welt der Vorstellungen, aber auch alles durch Vorstellungen Erzeugte und endlich auch der durch Vorstellungen vermittelte Gesamtwille zu etwas bloß Accidentiellem, einem selbst nicht wesenhaften Erzeugnis des substantiellen Grundes der

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 419, 421.

[2]) „In allen diesen Fällen bleibt man auf jenem psychologischen Standpunkte, nach welchem die materiellen Atome zugleich als psychische Einheiten angesehen werden, die sich physisch nur in äußerer, psychisch nur in innerer Wechselbestimmung befinden“ (l. c. S. 418).

[3]) l. c. S. 421 f.

Dinge. Im Gegensatze hierzu ist die aktuelle Willenseinheit „nur das letzte Glied in einer unendlichen Reihe vorauszusetzender Tätigkeiten, die alle bloß in der ihnen zukommenden Verbindung Wirklichkeit haben, und deren Wechselbestimmungen daher in diesem Sinne realer sind als sie selber". So wesenhaft und wirklich das Individuum ist, den Wert eines Absoluten besitzt es nicht. Die Vielheit der Einzelwillen ist nicht ohne Totalität denkbar, als deren Teilkräfte und dienende Glieder sie erscheinen. Die Vernunfterkenntnis führt schließlich zur Überzeugung, „daß der kosmische Mechanismus nur die äußere Hülle ist, hinter der sich ein geistiges Wirken und Schaffen, ein Streben, Fühlen und Empfinden verbirgt, dem gleichend, das wir in uns selber erleben".[1]) In diesem Sinne, nicht als ruhendes Abbild eines außer ihm existierenden Seins, dem es in substantieller Isolierung gegenübersteht, sondern als mittätige Kraft, als einer der unzähligen Knotenpunkte im Weltlaufe, in denen sich das Werden und Wirken der geistigen Welt zu einem stetigen und zweckvollen Zusammenhang des Geschehens verdichtet, ist der menschliche Geist ein wahrer „Mikrokosmos", eine kleine Welt, die in ihrer eigenen inneren Entwicklung die Entwicklung des Weltganzen spiegelt. Dieses Ganze selbst kann weder wahrgenommen noch begriffen, aber es muß doch zu jedem einzelnen Inhalt des Weltgeschehens als eine notwendige Forderung hinzugedacht werden, weil erst in der Idee eines solchen Ganzen die vergänglichen Teilzwecke, denen das Einzelne zustrebt, einen bleibenden Wert gewinnen".[2])

---

[1]) Gegen Schopenhauer insbesondere betont Wundt, es könne der Gedanke, daß aller mittelbaren eine unmittelbare Realität zu Grunde liege, die analog unserem eigenen Sein zu denken sei, nimmermehr unmittelbar zu erkenntnistheoretischen oder naturphilosophischen Folgerungen benützt werden (Log. I², S. 556 f.). Ein unbewußter Wille hinter den Erscheinungen ist „ein phantastischer Einfall, dessen Möglichkeit lediglich auf der Willkür unseres Denkens beruht, die es uns gestattet, gelegentlich einem Begriff auch ein solches Attribut anzuheften, das ihm widerspricht" (Log. I², S. 556). Der Wille ist nicht das Intelligenzlose, sondern vielmehr die Intelligenz selbst (l. c. S. 555).

[2]) Syst. d. Philos.², S. 422—424.

Zu einer die Einheit des empirischen Zusammenhanges herstellenden allgemeinen Idee kommt man nur dadurch, daß die durch den universellen psychologischen Fortschritt gewonnene Anschauung durch die Ergebnisse des individuellen ontologischen Regressus ergänzt wird. Um die Betrachtung der zu jeder einzelnen geistigen Entwicklung vorausgesetzten Einheit als einer werdenden, der Einheitsidee des psychologischen Regressus als eines sittlichen Ideals zu ergänzen, zeigt die ontologische Idee erstens, daß Natur und Geist nur in der Vorstellung und verstandesbegrifflich sich trennen, vom Standpunkte der Vernunfterkenntnis aber als Bestandteile einer Einheit, einer einzigen Geistesentwicklung sich darstellen. Der persönliche Individualwille verwandelt sich damit in „ein bloßes, allerdings durch seine Stellung besonders bedeutsames Übergangsglied, das von den letzten geistigen Einheiten zu ihrer aller Vereinigung in einer idealen Einheit hinüberleitet". Zweitens fällt jetzt auf die organisierende Tätigkeit des menschlichen Geistes, durch die er sich die Werkzeuge zur Fortentwicklung schafft und auf der die ganze Kulturarbeit beruht, neues Licht. Indem die äußeren Organe, die dem Menschen zur Verfügung stehen, geistigen Zwecken dienend selber vergeistigt werden, ist es ihre eigene ursprüngliche Natur, der sie wieder zurückgegeben werden.[1])

Die Schranken, welche unserer geistigen Entwicklung durch die Naturbedingungen gesetzt sind, könnten den Gedanken erzeugen, daß die letzten sittlichen Zwecke der Menschheit schließlich ebenso vergänglich seien wie die Lebenszwecke des Einzelnen. Damit wäre dem Zweifel an dem überpersönlichen Werte des sittlichen Ideals Raum gegeben. Diese Erwägungen weisen auf eine Lücke hin, die in der bisherigen Betrachtung vorhanden ist. Die Einheit nämlich, in der die psychologischen und ontologischen Ideen ihren Abschluß finden, ist „eine werdende, eine Folge, die aus der vorhandenen, immer mehr einer Ausgleichung zustrebenden Vielheit hervorgehen soll". In der gleichartigen

---

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 425—428.

Natur der an dieser Entwicklung beteiligten Willenseinheiten ist zwar eine allgemeine Bedingung, aber nicht der zureichende Grund zu dem letzten Erfolge der Entwicklung gegeben. Daß tatsächlich eine Konstanz des Verhaltens, die bei der Gleichartigkeit der Elemente des Geschehens als möglich erschiene, nicht statthat, dies ist nur unter Voraussetzung eines adäquaten Grundes der zu erreichenden Erfolge begreiflich. Da die letzte Folge geistiger Entwicklung, das sittliche Menschheitsideal der vollendeten geistigen Einheit der Menschheit entspricht, so kann der Grund zu dieser letzten Folge ebenfalls nur als ein einheitlicher gedacht werden. So gelangen wir zu einer letzten ontologischen, allerdings unbestimmten Einheitsidee.[1])

Von diesem Weltgrund kann nur ausgesagt werden, daß er absolut unendlich ist (das liegt schon in dem Postulat desselben) und daß er als der zureichende Grund zu dem als eine seiner Folgen vorgestellten sittlichen Menschheitsideal betrachtet wird. Von einem „Beweise" seiner Existenz kann natürlich nicht die Rede sein. „Die Vernunftideen sind überhaupt nicht beweisbar. Man kann sie aufzeigen als letzte Voraussetzungen, zu denen unser Denken gelangt, wenn es den in der Erfahrung beginnenden Fortschritt von Folgen zu Gründen über jede gegebene Grenze hinaus fortsetzt. Aber man kann sie nicht als notwendige Folge aus gegebenen Prämissen beweisen". Besonders gilt das von der Gottesidee, die durch den unvermittelten Rückgang von einer selbst schon außerhalb aller Erfahrung gegebenen Folge zu ihrem letzten Einheitsgrunde erhalten wird.[2]).

---

1) Syst. d. Philos.², S. 429—431.

2) Die „Gottesbeweise" schaden der Sache, die sie vertreten, mehr als sie nützen. Über die Allgemeingültigkeit der Vernunftideen kann nur die allgemeingültige Natur der Vernunft Rechenschaft geben. Nur sie enthüllt den echten Kern der religiösen Vorstellungen und sittlichen Ideale. Indem die philosophische Untersuchung den Grund der Allgemeinheit dieser Ideen dartut, weist sie zugleich die Ideen als notwendig nach. Deren Realität nachzuweisen, liegt völlig außer ihrem Bereiche (l. c. S. 435f.).

Unberührt von den Mängeln religionsphilosophischer Argumentationen „bleibt freilich die Tatsache bestehen, daß der religiöse Glaube dazu angetrieben wird, der Gottesidee einen Inhalt zu geben, und daß er nur dem sittlichen Ideal diesen Inhalt entnehmen kann". Damit erfüllt er zugleich die Forderung, „daß Grund und Folge allgemein zwar voneinander verschieden sein können, dennoch aber einander entsprechen müssen". Dieser Forderung fügt Wundt eine zweite hinzu als eine solche, die „in jeder tieferen religiösen Anschauung irgendwie ihren Ausdruck findet". „Der Weltgrund kann nicht völlig losgelöst von dem Weltinhalt gedacht werden. Er kann diesem als das Prinzip aller Weltentwicklung gegenübergestellt, aber er kann niemals als ein dieser Entwicklung selbst Äußerliches angenommen werden. Wie vielmehr überall der Grund in der Folge nur dadurch wirksam ist, daß er selbst in sie eingeht, so ist auch die Gottesidee nur durchführbar, wenn Gott als Weltwille, die Weltentwicklung als Entfaltung des göttlichen Willens und Wirkens gedacht wird. Das ist die Wahrheit des Lessingschen Wortes, man könne sich wohl Gott außerhalb der Welt, nimmermehr aber die Welt außerhalb Gottes denken. Damit geht die Gottesidee über in die Idee eines höchsten Weltwillens, an dem die Einzelwillen teilnehmen und neben dem ihnen doch eine eigene, selbständige Wirkungssphäre zukommt, ähnlich wie sie eine solche neben den beschränkten empirischen Formen des Gesamtwillens besitzen".[1])

B. Naturphilosophie.

1. Die Materie.

Die Erkenntnistheorie zeigte, daß der Begriff der Materie dazu dient, die Vorraussetzungen über die Beschaffenheit der begrifflich gedachten Objekte der Außenwelt zu formulieren. Die Entwicklung dieses Begriffs führt erst zu einer qualitativen, dann zu einer quantitativen Elementen-

[1]) Syst. d. Philos.², S. 433f. Vgl. v. Walthoffen, Die Gottesidee, Wien, 1901, S. 271f.

lehre. Aus der Aufgabe der Naturwissenschaft, die Gegenstände der Natur in ihrem vom Subjekte unabhängigen objektiven Wesen zu erkennen, folgt, daß die Dinge „überhaupt nur in den aus ihren Beziehungen zu dem Subjekte erschlossenen objektiven Relationen zu einander, niemals in ihrem unabhängig von diesen Beziehungen für sich bestehenden Sein Gegenstände naturwissenschaftlicher Erkenntnis sein können. Alle objektiven Relationen der Körper sind aber auf räumliche und zeitliche Verhältnisse zurückzuführen". Und da diese quantitativen Relationen sämtlich auf Bestimmungsstücke von Bewegungen der Substanzelemente und ihrer Verbindungen zurückführen, so ist die mechanische Weltanschauung ein Postulat aller neueren Naturwissenschaft.[1]) Die Eigenschaften der Materie sind Postulate der Anschauung und ihrer Bestimmungen. Die drei Grundeigenschaften der Materie sind: 1. die Elemente der Substanz sind einfach, 2. alle Substanzen sind wirksam und nur durch ihre Wirkungen anschaulich gegeben, 3) alle Substanzen sind beharrlich. Die Substanz selbst bleibt unveränderlich, nur die Lagebeziehungen der Substanzen ändern sich.[2])

Den Streit zwischen der Kontinuitätshypothese, welche die Stetigkeit des Raumes zugleich als Grundeigenschaft der Materie ansieht, und der atomistischen Theorie, die von der Vorstellung diskreter Objekte ausgeht, sucht Wundt folgendermaßen zu schlichten. Wie alle Eigenschaften der Materie muß sich auch ihre Undurchdringlichkeit dem physikalischen Kausalprinzip unterordnen, wodurch sie zu einer sekundären Eigenschaft wird. Es kann zwar keinen Raum geben, der nicht von den Wirkungen der Materie erfüllt wäre, wo aber die Ausgangs- und Angriffspunkte der Wirkungen sich befinden, bleibt immer noch eine offene Frage, die der empirischen Entscheidung zu überlassen ist. Die logische Verbindung der Veränderungen der Substanzen fordert nicht einen unmittelbaren Kontakt der Körper wie die Anschauung ihn zu zeigen scheint. Die kontinuierliche

[1]) Syst. d. Philos.², S. 437 ff., 439 ff.

[2]) Log. I², S. 544 f.

Ausdehnung der Körper ist als eine Wirkung der bewegten Materie auf unser Anschauungsvermögen aufzufassen, sie ist aber nicht selbst eine objektive Eigenschaft der Materie, da diese nur begrifflich konstruiert werden kann. Ein absolut leerer Raum ist unmöglich, aber der relativ leere Raum der Atomistik ist denkbar. — Damit die Materie zur Ableitung der Erscheinungen tauglich wird, müssen die ihr beigelegten Merkmale von den relativen Eigenschaften der anschaulich gegebenen Objekte verschieden und so beschaffen sein, daß „die zergliedernde Tätigkeit des Verstandes zum Stillstande kommt und nicht in den vorausgesetzten Eigenschaften neue Probleme vorfindet". Es könnte daher sein, daß der heutige Streit von Kontinuitätshypothese und Atomistik einst in einer völlig abstrakten Theorie, welche die begrifflichen Bestandteile aller verbindet, eine Lösung fände.[1])

Da die Materie ein unvorstellbarer abstrakter Begriff ist, gibt es für sie kein stellvertretendes Bild. Bei bloßen Symbolen aber kann die Physik nicht stehen bleiben, weil die räumlich-zeitlichen Elemente in ihrer Objektivität verharren. Die Naturlehre soll daher die Naturvorgänge in symbolischen Bildern darzustellen suchen, d. h. „in anschaulichen Zeichen, in denen alles, was die formalen Elemente der Wirklichkeit angeht, ein möglichst adäquates Bild dieser Wirklichkeit, und in denen der Empfindungsinhalt, dessen wir zur Überführung in die anschauliche Form benötigt sind, ein bloß symbolisches Mittel ist, das es uns möglich macht, die realen, aber bloß formalen Eigenschaften der Objekte in der Anschauung darzustellen". Dies ist das Maximum der Erfüllbarkeit, das die Forderung der Anschaulichkeit der Naturerklärung erlangen kann. Die letzten Bedingungen der Naturerscheinungen sind uns nicht selbst, sondern nur in ihren Wirkungen anschaulich gegeben.[2])

Von verschiedenen Philosophen sind gegen die von Wundt gehegte Auffassung der Materie Bedenken erhoben worden. Man sagt: Die Annahme bloß äußerer Eigenschaften

---

[1]) Syst. d. Philos.[3], S. 442ff., 449ff., 453f.

[2]) Syst. d. Philos.[3], S. 454ff. Log. II[2] 1, S. 443ff.



der Substanzelemente kann deren Wechselwirkung nicht begreiflich machen, denn eine solche setzt Beziehungen zwischen inneren Eigenschaften voraus. Wundt entgegnet, er leugne die inneren Eigenschaften der Materie nicht, aber die Naturwissenschaft kann es nur mit den äußeren Relationen zu tun haben. Übrigens ist der Substanzbegriff kein endgültiger Seinsbegriff, sondern nur ein Hilfsbegriff zur Erledigung der naturwissenschaftlichen Aufgaben.[1]) Ferner sei es nicht richtig, daß es bei ihnen an einer Idee fehle, welcher die mannigfaltigen äußeren Wirkungen der Elemente sich unterordnen, so daß der Zufall die eigentliche Ursache der Erscheinungen sei. Vielmehr beruht der reale Zusammenhang der Naturerscheinungen nicht auf dem an sich inhaltsleeren Begriff ihres Substrats, sondern auf den Prinzipien der Naturkausalität und den aus ihr abzuleitenden Gesetzen.[2])

Von naturwissenschaftlicher Seite wiederum fordert man neuerdings (Ostwald), den Begriff der Materie als überflüssige Hypothese aus der Naturbetrachtung zu eliminieren, womit die mechanische Weltanschauung aufgegeben erscheint. An ihre Stelle setzt man die energetische Naturbetrachtung, nach welcher die Energie, die Arbeitsfähigkeit selbst die einzige „Substanz" sein soll. Wundt meint zunächst, die Elimination des Substanzbegriffs sei für die Naturwissenschaft nicht ausführbar, weil die Einsicht in die Subjektivität gewisser Eigenschaften der Dinge zur Annahme eines nur begrifflich darstellbaren Substrates nötigt. Die Beschaffenheit dieses Substrates kann eine verschiedene sein. Um die Substanz kommt man aber auch in der energetischen Naturauffassung nicht herum, denn die Energie muß wie die Bewegung irgendwo im Raum ihren Sitz haben, und nichts anderes als dieser „Sitz der Kräfte oder der Energien" ist die Substanz. Ist

[1]) Es ist bemerkbar, daß Wundt dem subjektiven Idealismus gegenüber die objektive Realität, entgegen dem dogmatischen Realismus aber die Relativität der Materie zu betonen geneigt ist. Die Materie ist nach ihm weder unsere subjektive Vorstellung, noch das Ding an sich, sondern der Inbegriff objektiver Beziehungen der Dinge in ihrem für andere-Sein.

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 459f.



doch die Materie nur der Träger der Naturvorgänge, andere Eigenschaften als die Wirkungen, die sie hervorbringt, hat sie nicht. Der Energiebegriff gibt dem Begriff der Materie nur einen anderen Inhalt, ohne ihn zu „eliminieren".[1]) Aber es gibt logische Motive, die der mechanischen Naturbetrachtung ihre Gültigkeit bewahren. Erstens gibt es Naturvorgänge, von denen die unmittelbare Erfahrung nichts enthält, und die wir dennoch auf Grund der exakten Analyse der Erscheinungen als objektiv gegeben annehmen müssen; sie erweisen sich direkt oder indirekt als Bewegungsvorgänge (Schall, Licht, Elektrizität u. s. w.). Zweitens sind wir genötigt, die Empfindungsqualitäten als einen bloß subjektiven Wahrnehmungsinhalt aus den objektiven Vorgängen zu eliminieren, denn wollte man sie (wie bei den Aristotelikern) als objektive Qualitäten betrachten, so würde man auf ein Meer uferloser Hypothesen hinausgetrieben werden. Die mechanische Naturanschauung ist also zwar keine bewiesene Tatsache, aber doch eine zwingende Forderung, nach der sich alle künftigen Hypothesen zu richten haben.[2])

2. Die Naturkausalität.

Die dynamischen Prinzipien der Naturlehre, welche über die kausalen Beziehungen der im Raum gegebenen realen Bewegungen Rechenschaft geben, gehen aus einer logischen Bearbeitung der Erfahrung hervor und sind nur Übertragungen der kinematischen Grundsätze in eine kausale Form. An die Stelle der mechanischen „Postulate der Einfachheit", deren Übertragung auf das Naturgeschehen selbst unberechtigt ist, setzt Wundt die Maxime: „Die Beziehungen der materiellen Elemente sind dem Prinzip der Relativität dergestalt unterzuordnen, daß die kausalen Relationen gegebener Bedingungen vollständig den zwischen ihnen bestehenden phoronomischen Beziehungen entsprechen".[3])

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 461 ff. Grundr. d. Psych. S. 364 f.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 463 ff. Philos. Stud. XIII, 80.
[3]) Syst. d. Philos.², S. 468 ff., 472 ff. Log. II² 1, S. 278 ff.

Die vier allgemeinsten dynamischen Prinzipien[1]) sind: das Trägheitsprinzip, das Prinzip der Zentralkräfte, der Gegenwirkung, der Kräfteverbindung.

Das Prinzip der Trägheit hat den Charakter einer permanenten Hypothese, weil es eine Voraussetzung einschließt, die in der Erfahrung niemals verwirklicht ist, nämlich diejenige absolut unbeeinflußter materieller Elemente, und weil es auch Behauptungen für das Verhalten hypothetisch bleibender Elemente aufstellt. Das Prinzip der Zentralkräfte lautet: „Jede Kraft wirkt in der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes, und ihre Wirkung besteht in einer Geschwindigkeitsänderung, die der Größe der Kraft direkt und der Masse, auf die sie wirkt, umgekehrt proportional ist". Zentralkräfte sind Kräfte, die zwischen räumlich getrennten physischen Punkten in dieser Weise wirken, so daß alle materiellen Kräfte Zentralkräfte sind; deren Substrat ist die Materie, die aus Atomen sich aufbaut. Das Prinzip der Gegenwirkung bestimmt, daß die Wirkung der materiellen Teile „nie eine einseitige, sondern stets eine gegenseitige, und daß quantitativ die Gegenwirkung der Wirkung gleich sei". Das Prinzip der Kräfteverbindung stellt fest, daß beim Zusammenwirken von Kräften die Wirkung jeder einzelnen in der Gesamtwirkung erhalten bleibt. Es leitet so auf eine physikalische Voraussetzung hin, die im Prinzip der „Erhaltung der Energie" ihren Ausdruck findet.[2])

Aus dem Prinzip der Kräfteverbindung ergibt sich nämlich, daß die auf eine Masse wirkenden Kräfte nur zum Teil wirkliche Beschleunigungen hervorbringen, zum Teil aber nur solche zu erzeugen streben, indem entgegengesetzte Wirkungen sich aufheben. Die Wirkungsfähigkeit einer Masse ist deren Energie, die potentiell oder aktuell sein kann. Aus den mechanischen Prinzipien ergibt sich, daß die Differenz zwischen Bewegungsenergie und geleisteter Arbeit konstant bleibt. Als konstant ist aber nur die gesamte Wirkungsfähigkeit der

---

[1]) In der „Logik" führt Wundt sechs „physikalische Axiome" auf (Log. II², S. 620ff. Vgl. Die physikal. Axiome, Erlangen, 1866).

[2]) Syst. d. Philos.², S. 476ff.



Materie, die Summe der aktuellen und der potentiellen Energie anzunehmen. Den Übergang aktueller in potentielle Energie müssen wir statuieren, weil die Wirkungsfähigkeit der Substanz nicht aufhören kann, ohne daß die letztere selbst ganz oder teilweise verschwände. „Indem der Satz von der Erhaltung der Energie . . uns anleitet, die Erfahrungen, in denen sich fortwährend ein Entstehen und Verschwinden von Kräftewirkungen darbietet, in seinem Sinne umzudeuten, trägt er deutlich den Charakter eines zunächst a priori angenommenen Prinzips an sich. Seine Geltung für die Erfahrung hat aber dieses Prinzip nur bewahren können, weil sich alle Beobachtungen mit demselben in Übereinstimmung bringen lassen". Das allgemeine Energieprinzip schließt drei logisch voneinander unabhängige Prinzipien ein: das Konstanz-, Äquivalenz- und Entropieprinzip. Indem ferner die Energie als der bezweckte Effekt gedacht wird, der beim Übergang potentieller in aktuelle Energie und umgekehrt, sowie der verschiedenen Energieformen ineinander gewahrt bleiben muß, nimmt das Prinzip der Energie den Charakter eines (subjektiven) Zweckprinzips an.[1])

Gegen den Versuch, auf dem Energieprinzip allein eine völlig hypothesenfreie Naturlehre aufzurichten, hat Wundt folgendes einzuwenden. Erstens ist dieser Versuch deswegen nicht durchführbar, weil die Mechanik nebst ihren Anwendungen sich der reinen Ableitung ihrer Gesetze aus dem Energieprinzip nicht fügen. Zweitens ist das Energieprinzip schon eine Folge der einfachern mechanischen Prinzipien. Die Annahme, daß alle Energieformen Abwandlungen der mechanischen Energie seien, erklärt die Tatsachen am besten. Auch wenn man der energetischen Naturauffassung gewisse Zugeständnisse machen will, so ist sie doch nicht in vollem Einklang mit dem Einheitsbedürfnis der Naturerklärung und trägt dem „Postulat der Anschaulichkeit", welches den Dingen adäquate symbolische Bilder verlangt, keine Rechnung. Der Wert des Energieprinzips als solchen wird durch

---

[1]) Log. I², S. 621 ff., II² 1, S. 302 ff., 453 ff. Syst. d. Philos.², S. 481 ff.

die Ablehnung der rein energetischen Interpretation der Natur nicht geschmälert.[1])

Wie das Energieprinzip, so ist auch das Prinzip der Konstanz der Materie eine Hypothese und ein Postulat, indem es einerseits die mechanischen Prinzipien voraussetzt, aus denen es abgeleitet ist, anderseits die Forderung eines von außen unbeeinflußten, geschlossenen Systems materieller Massen einschließt, die empirisch nicht erfüllt werden kann. Die volle Geltung dieses Prinzips wird demnach erst bei dem materiellen Gesamtsystem, dem Universum erwartet werden dürfen; daraus ergibt sich, da das Universum kein Erfahrungsbegriff, sondern eine Idee ist, der „überempirische Charakter des Konstanzgesetzes".[2])

3. Das Universum.

Die Frage nach der Einheit der Natur ist sowohl ein naturwissenschaftliches, als auch ein philosophisches Problem. Hat diese Einheit nicht bloß objektive Gültigkeit, sondern auch objektive Realität? Die angenommene Gleichartigkeit der Materie und die Allgemeingültigkeit der mechanischen Prinzipien „sichern schließlich doch nur die Gleichförmigkeit unserer logischen Weltbetrachtung". Erst dann ist die Betrachtung des Universums als reale Einheit gerechtfertigt, „wenn zu der Einheit der allgemeinen Naturgesetze noch die Einheit eines Zwecks der Naturobjekte hinzukommt". Aber während innerhalb der rein kosmologischen Betrachtungsweise alle Interpretation nur eine kausale oder subjektiv-teleologische sein kann, auch was die Organismen als Naturkörper anbelangt, wird eine innere Einheit der Dinge und der Welt erst durch die objektiv-teleologische Deutung derselben erreicht. Ihr eigentliches Gebiet bleibt der Zusammenhang der geistigen Seite der Erscheinungen, von denen die Naturwissenschaften abstrahieren.[3])

So erst gewinnt der Gedanke der Entwicklung seine wahre Bedeutung, die er auf dem rein physikalischen Stand-

[1]) Syst. d. Philos.², S. 484 ff., 488.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 488 f.
[3]) Syst. d. Philos ², S. 489 ff., 492 ff.



punkte noch nicht haben kann. Zunächst wird für die organische Entwicklung die Voraussetzung notwendig, daß die kausale Verkettung der organischen Vorgänge eine „Beschaffenheit habe, durch welche für diejenigen Bestandteile, die der Beobachtung zugleich eine geistige Seite darbieten, das Prinzip der objektiven Zweckbestimmung möglich werde". Weiter muß dann in dem allgemeinen Zusammenhang der kosmischen Vorgänge die unerläßliche Vorbedingung aller einzelnen Zweckbestimmungen in der Natur erblickt werden. Das kosmische Geschehen selbst muß schließlich als eine „Entwicklung" im wahren Sinne des Wortes betrachtet werden, denn unter dieser ist ein solcher Verlauf untereinander verbundener Ereignisse zu verstehen, durch den „objektive Zwecke in einer gesetzmäßigen Reihenfolge zur Erfüllung gelangen". Der kosmische Zusammenhang ist ein kausaler und finaler zugleich, aus ihm gehen die Partialentwicklungen hervor, deren eine die der Organismen ist. So erscheint, da die Organismen sich zu immer geistigeren Wesen fortentwickeln, die Natur als „das Hilfsmittel zur Entstehung geistiger Zwecke".[1])

Die kosmische Gesamtentwicklung entbehrt nicht des geistigen Seins. Aber der Hylozoismus, der auf das Weltganze Leben und Beseeltheit überträgt, ein Stufenreich planetarischer Geister u. dergl. annimmt (Fechner u. a.), ist nichts als „ein phantastischer Traum, bei dem der doppelte Fehler begangen wird, daß man zuerst ein rein logisches Verhältnis der Neben- und Unterordnung in ein reales, den Gegenständen innerlich zukommendes umwandelt, und daß man dann das letztere vollkommen willkürlich dem Verhältnis der Glieder eines einheitlichen Organismus oder der Individuen einer geistigen Gemeinschaft gleichsetzt, während doch Übereinstimmungen, die solches rechtfertigen könnten, gänzlich mangeln"[2]). Der Hylozoismus verwechselt eben die Bedingungen von Zweckerfolgen mit diesen selber, er verkennt, daß das Geistige überall das Resultat einer Entwicklung ist. Da aber der Satz „ex nihilo nihil fit" zu

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 500 ff.

[2]) Das wäre doch wohl noch genauer festzustellen.

Recht besteht, da uns ferner die Objekte als solche nicht in ihrem Eigensein gegeben sind, so darf und muß angenommen werden, daß die einfachsten Formen des psychischen Geschehens mindestens der Anlage nach den ursprünglichsten (anorganischen) Substanzelementen schon eigen sind.[1]) So ist doch alle Entwicklung im Grunde eine geistige Evolution[2]).

4. Die Organismen.

Die für das Universum gültigen Prinzipien der Stabilität und Entwicklung haben auch für die Biologie Geltung, wenn auch das zweite Prinzip bedeutend überwiegt. Denn die Lehre von der Konstanz der Arten ist allgemein aufgegeben. Mit Recht. „Abgesehen von der Unmöglichkeit, eine einmalige und plötzliche Entstehung der höheren Organismen auf natürlichem Wege anzunehmen, bietet hier die Erfahrung selbst überall gewichtige Zeugnisse einer allmählichen Umwandlung der Lebensformen unter dem Einflusse äußerer und innerer Bedingungen; und die Reihe der lebenden Wesen zeigt eine zwar nicht lückenlose, aber doch mit Rücksicht auf die notwendige Annahme ausgestorbener und selbst in ihren Überresten untergegangener Arten eine zureichend vollständige Stufenfolge von Zuständen, um die Forderung einer generellen Anwendung des Prinzips der Entwicklung zu einer unabweisbaren zu machen“.

Einmal muß die Entwicklung der Organismen auf der Erde ihren Anfang genommen haben, wie sie voraussichtlich auch einst ein Ende haben wird. Daß unter den heutigen Bedingungen eine Urzeugung möglich ist, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Vielmehr spricht alles dafür, „daß die erste Entstehung einfachster Lebensformen ein sehr allmählicher, in verschiedenen Stufen sich vollziehender Prozeß chemischer Synthese war, der im Zusammenhang mit der allmählich er-

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 503ff. Log. II[2] 1, S. 576ff., 579.

[2]) Die Theorie des idealen Evolutionismus findet man u. a. bei Fouillée („idée forces“), Guyau, als Synthese des naturalistischen Evolutionismus mit dem des Idealismus, wie er bei Plato, Aristoteles, Leibniz, Schelling, Hegel u. a. auftritt.

folgenden Änderung der äußeren, namentlich der Temperaturbedingungen erfolgte." Die Entstehung der chlorophyllhaltigen Organismen faßt Wundt als einen „Kompensationsprozeß" auf, der in der Zeit des allmählichen Erlöschens der Urzeugung auftrat.[1]).

Die nächste Aufgabe der Physiologie besteht in der Ermittelung der Stabilitätsbedingungen des Elementarorganismus, der Zelle. Nur bei beständigem Stoffaustausch zwischen dem Elementarorganismus und seiner Umgebung kann ein Gleichgewichtszustand des ersteren entstehen. Chemische Analogien sind es, die uns die hierbei stattfindenden Vorgänge verdeutlichen müssen. Demnach erscheint die Zelle als ein, einziges „Protoplasmamolekül"[2]), dessen Teile sich morphologisch differenzieren. Die (relative) Konstanz der Zelle ist das „Ergebnis fortwährend stattfindender Zersetzungs- nnd Verbindungsvorgänge, Organisierungen und Desorganisierungen". Je nach dem Überwiegen der organisierenden oder der desorganisierenden Seite der Vorgänge ergibt sich Wachstum bezw. Zeugung oder Tod. Die Zeugung ist ursprünglich ein „Fall chemischer Spaltung, aus der neue Verbindungen hervorgehen, die der ursprünglichen gleichen, die aber schon deshalb mit ihr nicht substantiell identisch sein können, weil der Spaltung selbst Aufnahme und Ausscheidung von Stoffen als notwendige Bedingungen vorausgingen". Es gibt daher keine „Unsterblichkeit" nur ein Wiederaufleben der Elementarwesen (gegen Weismann). Da jede Lebenserscheinung in dreifacher Weise interpretiert werden kann, je nachdem man den chemischen, physikalisch-physiologischen oder psychologischen Standpunkt einnimmt,[3]) so ist die Zeugung (Spaltung) nicht bloß ein chemischer, sondern zugleich ein Kontraktionsvorgang, der auf einem zersetzenden Reiz beruht und der schon den Charakter eines psychophy-

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 507ff.

[2]) Dagegen Reinke (Einleit. in d. theoret. Biologie).

[3]) Syst. d. Philos.[2], S. 513ff., 517. Philos. Stud. V, 327ff. Log. II[2] 1, S. 569ff.

sischen Vorgangs (eines Triebes) besitzt. Das psychische Sein der Organismen ist ein notwendiges Postulat für die Begreiflichkeit der Entwicklungen, aber erst auf höheren Stufen kann man im allgemeinen davon Gebrauch machen, während man sich im übrigen mit der chemisch-physiologischen Interpretation begnügen muß.[1])

Auf die Einzelheiten der biologischen Anschauungen Wundts können wir uns hier nicht einlassen. Es sei daher nur noch bemerkt, daß Wundt (ähnlich wie Nägeli) eine Verbindungssubstanz für die Zellenmassen der zusammengesetzten Organismen annimmt, die er „Holoplasma" (Nägeli „Idioplasma") nennt und die er sich als eine „intercelluläre chemische Verbindung, die durch freie Affinitäten mit den umgebenden Zellen verkettet ist, während zugleich andere freie Affinitäten desselben benachbarte Teile des Holoplasmas miteinander verbinden" denkt.[2]) Wir gehen nun gleich zu Wundts Formulierung der Evolutionstheorie über.

Wundt betont die Einseitigkeit der Lamarckschen Theorie einerseits, des Darwinismus anderseits. Vor allem kann das Prinzip der Auslese im Wettbewerb um die Lebensbedingungen nur ein mehr oder weniger wirksames Hilfsmoment zur Artentwicklung, nicht deren letzte Bedingung sein. Durch den Kampf ums Dasein und die Selektion können gewisse nützliche Eigenschaften verstärkt, erhalten, aber nicht erzeugt werden. Weder durch äußere noch durch innere Bedingungen („Entwicklungstriebe") allein ist die Variation der Arten zu erklären. Die für die Ontogenie geltenden Verhältnisse können nicht ohne weiteres auf die Phylogenie übertragen werden. Hier ist jede organische Form das gleichzeitige Erzeugnis äußerer und innerer Bedingungen, wodurch es begreiflich wird, daß die nämlichen Lebenseinflüsse sogar bei ähnlichen Formen verschiedene Abänderungen hervorbringen, oder daß abweichende Einflüsse übereinstimmende Wirkungen äußern können. Die äußeren Einflüsse könnten die Organe nicht modifizieren, wenn diese

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 518ff.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 525, 527.



nicht selbsttätig funktionierten, und diese Funktion müßte aufhören, wenn es an äußeren Reizen fehlte. Durch Vererbung wird meist die Organisation so befestigt, daß sie unter dem Einflusse der äußeren Bedingungen nicht mehr variiert. Die Anpassung an die Lebensbedingungen erfolgt nicht schon im individuellen Leben, sondern erst durch wiederholte Übung einer großen Reihe von Generationen. So gibt die Übung ein Vorbild dafür, wie kleine Einflüsse, die im Laufe der Zeit stetig in der gleichen Richtung einwirken, schließlich große Veränderungen herbeiführen können. Durch die Nichtübung rudimentär werdender Organe kann aus Zwischenzuständen relativ stetig der Übergang in eine neue, vollkommenere Form erfolgen.[1])

Kommen auch schon bei den Pflanzen die inneren Bedingungen der Entwicklung, psychophysische Funktionen, in Betracht, so spielen sie bei den Tieren die Hauptrolle. Die funktionelle Übung übt hier einen so großen Einfluß aus, daß die äußeren Bedingungen immer mehr zu bloß veranlassenden, auslösenden Momenten werden.[2]) In der Differenzierung der zusammengesetzten Organismen macht erst die Ausbildung des Nervensystems eine umfangreiche Arbeitsteilung möglich, indem es die Gesamtheit der Organe zugleich zu einer einzigen funktionellen Einheit verbindet. Nach dem Prinzip der „dreifachen Interpretation" des Organischen ist diese Einheit psychisch ein Wille, der „alle der animalischen Lebenssphäre angehörenden Funktionen direkt, die übrigen organischen Verrichtungen indirekt, infolge der Herrschaft, die das Nervensystem auch über sie ausübt, in seine Dienste nimmt". Wie sich der Organismus physiologisch in eine Ordnung von Organen gliedert, so muß auch die Willenseinheit des Gesamtkörpers aus einer Summe niederer Willenseinheiten hervorgehen, die zum Teil in den Funktionsformen der niederen Zentralteile noch in ihren

[1]) Log. II[1], S. 551 f.

[2]) So auch Reinke, der, wie eine ganze Reihe von Biologen und Philosophen eine „direkte" (selbstätige) Anpassung an die Lebensbedingungen annimmt. Mit Recht.

Spuren zu erkennen sind. Erst der Wille des Gesamtkörpers aber „faßt alle Sinnes- und Bewegungsfunktionen in eine Einheit zusammen, um zweckmäßige Handlungen hervorzubringen, die auf die eigene Organisation zurückwirken und diese immer adäquater den erstrebten Zwecken gestalten. So läßt die Wirksamkeit dieser höchsten Willenseinheit zugleich Licht fallen auf die objektive Zweckmäßigkeit des lebenden Körpers“. Sie ist „die Vollendung des alle organischen Bedingungen beherrschenden Strebens, die materiellen Substrate des Lebens zu immer vollkommener werdenden Werkzeugen der Zwecke zu gestalten“. So erscheint der organische Körper als Werkzeug und als Vervollkommnungsmittel des Willens. Wegen des Einflusses von Willenshandlungen (in Verbindung mit dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke“) auf die Organisation ist das Problem der Entwicklung zugleich immer ein psychologisches Problem. Willenstriebe beherrschen schon die ursprünglichen Formen des Lebens.[1]) Natürlich kommt nicht überall schon ein kompliziertes Wollen, ein Wählen nach (als solchen) bewußten Motiven vor, es genügt ein aus einfacher Empfindung, Gefühl und Bewegungstendenz zusammengesetzter Trieb zur allmählichen Einwirkung auf die Organisation. „Nur deshalb kann der Wille auf den vollkommeneren Stufen der Entwicklung sich selbst als den Beherrscher des lebenden Körpers entdecken, weil er von Anfang an solche Herrschaft ausgeübt und sich so in dem Körper, den er zu einer funktionellen Einheit zusammenfaßt, das Hilfsmittel zur Verwirklichung seiner Zwecke und gleichzeitig durch die Veränderungen, die jede Zweckleistung zurückläßt, das Substrat seiner eigenen Weiterentwicklung geschaffen hat“.[2])

Gegenüber der Annahme zufälliger Anpassungen und Variationen ist also die Voraussetzung festzuhalten, „daß die

---

[1]) Reinkes Kritik dieser „Willenstheorie“ zeigt wie die mancher anderer von geringem Verständnis der wahren Meinung Wundts.

[2]) Darin stimmt Wundt u. a. mit Schopenhauer überein, für den der Leib die Objektität und Objektivierung des Willens und seiner Funktionen bedeutet.

wichtigste Triebfeder für die Vervollkommnung und die Differenzierung der Funktionen in der Ausübung der Funktionen selber und in den bleibenden Wirkungen dieser Übung gelegen ist". Dann muß aber (entgegen Weismann) auch eine direkte Vererbung erworbener Eigenschaften angenommen werden.[1]) Allerdings nicht individuell und plötzlich erworbener Eigenschaften — insoweit hat die Weismannsche Richtung recht — wohl aber von allmählich im Lauf der generellen und individuellen Entwicklung erworbenen, beharrlich gewordenen Abänderungen. Zur Erklärung der Vererbung bedient sich Wundt vorwiegend der chemischen Interpretation, wonach eine „Kontinuität der chemischen Vorgänge, die bei allem Wechsel der Elemente die Grundform bestehen läßt", anzunehmen ist. Vom physiologischen Standpunkt erscheinen die Vererbungsvorgänge als Reizungserscheinungen, vom psychophysischen als einfache Triebakte. Bemerkt sei auch, daß Wundt den Versuch macht, das „biogenetische Grundgesetz" chemisch verständlich zu machen.[2])

Die physiologisch-psychologische Interpretation der Lebensvorgänge tritt noch bedeutsamer bei der Betrachtung der Wechselbeziehungen der Funktionen und ihrer Rückwirkungen auf den Organismus auf. Dieser bildet ein System mannigfacher Organe, das zugleich „mit äußerst wirksamen Einrichtungen der Selbstregulierung ausgestattet ist, vermöge deren ein Ausfall oder eine unzweckmäßige Abänderung einzelner Funktionen durch anderweitige funktionelle Aushilfen ausgeglichen, sowie die Beschaffenheit und Funktionsweise der Organe allmählich dem verändernden Einflusse äußerer Bedingungen angepaßt wird". Das Nervensystem ist es besonders, was die einheitliche Selbstregulierung auch räumlich getrennter Organe ermöglicht; in der Nervensubstanz sind eben die allgemeinen Eigenschaften der Reizbarkeit des Protoplasmas zum höchsten Grade der Differenzierung gelangt, und zwar zumeist durch die Verbindungen, in welche die Nervenmasse mit anderen Organen von verschiedener funktio-

[1]) Wie Spencer.

[2]) Log. II[2] 1, S. 453ff. Syst. d. Philos.[2] S. 542ff.

neller Bedeutung gesetzt ist, dann aber auch durch Umwandlungen der Nervensubstanz selbst, die eine Folge der Anpassung derselben an die eigentümliche Funktionsweise der Organe ist.

Unter den Selbstregulierungen (bei der Atmung, Herzbewegung u. s. w.) sind besonders bedeutsam „diejenigen, die zur Ausbildung neuer Funktionen oder zur Kompensation eingetretener Funktionsstörungen führen“. „Der Ausfall, der durch die Zerstörung zentraler Teile entsteht, kann, sofern er sich in bestimmten Schranken hält, vollständig durch die neu eintretende Leistung anderer Teile gedeckt werden“ (z. B. bei Sprach- oder Sehstörungen). Diese Vorgänge zentraler Stellvertretung sind nun „vollkommen derselben Art, wie die Vorgänge der Einübung neuer Funktionen, bei denen ja ebenfalls zentrale Elemente zu Leistungen befähigt werden, die ihnen bisher fehlten“. Es handelt sich in allen diesen Fällen um eine „Mechanisierung ursprünglich mit Bewußtsein vollzogener Willenshandlungen“. In dieser besteht alle Übung und Wiedereinübung. Und zwar erklären sich alle nervösen Übungsvorgänge aus dem Prinzip, „daß eine Erregung um so leichter in der ihr ursprünglich durch den Willen angewiesenen Abgrenzung von statten geht, je häufiger sie wiederholt worden ist“. Mit dieser Leichtigkeit, die Willenshandlungen zu Triebbewegungen und endlich zu automatischen Bewegungen umwandelt, hängt die Eliminierung des Bewußtseins zusammen, das zuerst die Willenshandlung begleitete. Dadurch erklärt sich der Charakter des Tieres als einer „natürlichen Maschine“, der nun als Produkt einer langen Entwicklung erscheint.

Durch die Mechanisierung der Lebensvorgänge wird das Bewußtsein von der Lenkung einer Menge untergeordneter Lebenseinrichtungen entlastet, zugleich aber dem Willen die unmittelbare Herrschaft über die ihm dereinst unterworfenen Organe entzogen. Indem sich nun die Frage erhebt, wie ein solches Aufgehen psychischer Bedingungen in ihren physischen Wirkungen überhaupt möglich ist, in welchen Verhältnissen diejenigen psychischen Vorgänge, die den Inhalt des

Einzelbewußtseins ausmachen, zur physischen Organisation des lebenden Körpers stehen, münden die naturphilosophischen Untersuchungen schon in das Gebiet der Philosophie des Geistes ein.[1])

C. Geistesphilosophie.

1. Natur und Geist.

Dem Reiche des Geistes gehören alle Tatsachen an, die unserer eigenen inneren Erfahrung zukommen oder die durch objektive Merkmale auf Vorgänge hinweisen, die dem Inhalt dieser Erfahrung gleichen. Da von dem Begriffe „Geist" der des Bewußtseins nicht zu trennen ist, ist alles Geistige bewußte geistige Wirksamkeit. „Ein ‚unbewußter' Geist ist ein in sich widersprechender Begriff. Er bezeichnet ein geistiges Wirken, von welchem gleichzeitig ausgesagt wird, daß es unwirklich sei". Nur darf man nicht glauben, alles Bewußtsein sei schon Wissen oder Selbstbewußtsein. Letzteres ist ein Entwicklungsprodukt, während Bewußtsein, d. h. geistiges (inneres) Erleben überhaupt (für sich Sein) „nie aus irgend einem anderen geistigen Inhalte entstehen kann, der nicht selbst schon bewußt wäre".[2])

Unbewußte psychische Vorgänge gibt es nicht. Eine Vorstellung u. dergl. ist entweder bewußt, für uns da, oder sie ist als Vorstellung überhaupt nicht mehr da; nur die Nachwirkungen derselben im Bewußtsein erhalten sich. Psychisch und bewußt ist insofern dasselbe, als das Bewußtsein kein zu einem an und für sich unbewußten Sein hinzukommender Zustand ist. Das Bewußtsein tritt aber in verschiedenen Graden der Klarheit auf. Ihr Maß findet die Klarheit in der verschiedenen Nachdauer der psychischen Vorgänge, und diese wird wieder an der Möglichkeit, das Erlebnis wiederzuerkennen und mit dem früher Erlebten als übereinstimmend zu denken, gemessen. Wir messen allgemein den Bewußtseinsgrad an der Kontinuität der geistigen Zustände.

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 553ff.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 559.



An die Stelle absolut unbewußter psychischer Vorgänge tritt nun der Hilfsbegriff „verminderter Bewußtseinsgrade", eines „dunkleren" Bewußtseins, zunächst in der Psychologie, wo die aktuelle Wirkung dunkler bewußter Elemente (z. B. bei der Entstehung der Sinneswahrnehmung, bei Associationen, Lokalzeichen) auf die Produkte der psychischen Synthese dafür zeugt, daß jene wirkliche Bewußtseinsvorgänge sind; könnten sie doch sonst nicht durch den Einfluß der Aufmerksamkeit klar bewußt werden.[1]

Auch für die Metaphysik, welche „das Wesen des Seins und Geschehens zwar überall nur nach Maßgabe der in der Erfahrung beginnenden Reihen zu bestimmen, zugleich jedoch diese Reihen nach der ihnen innewohnenden Gesetzmäßigkeit über die Grenzen der Erfahrung hinaus weiterzuführen und zu einem Ganzen zu verbinden sucht", bieten sich als Glieder einer solchen Reihenentwicklung auf geistigem Gebiete die Bewußtseinsgrade dar. Als letzter Grenzbegriff, bei dem die stetige Zürückverfolgung der Bewußtseinsstufen stehen bleibt, ergibt sich der Begriff des Momentanbewußtseins, d. h. „eines geistigen Geschehens, bei dem der innere Zusammenhang mit anderen Vorgängen völlig aufgehört hat". Er stellt, mit Leibniz zu reden, einen verschwindend kleinen Bewußtseinsgrad dar.[2] Durch diesen Regressus tritt der empirisch streng festzuhaltende Gegensatz von Geist und Natur in eine neue Beleuchtung. Als vollendetes Gegenbild des räumlichen Punktes, des materiellen Atoms, tritt metaphysisch das Geistige in seiner primitivsten Form als „zeitlicher Punkt" auf. Denn die stetige Entwicklung des geistigen Lebens fordert, „daß schon die letzten begrifflich erreichbaren Einheiten der Materie gleichzeitig als Ausgangspunkte der geistigen Entwicklung gedacht werden". Nur so wird die Tatsache verständlich, „daß der Geist aus der Natur sich entwickelt", und „daß die Natur Vorstufe des Geistes, also in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung des Geistes ist". Zwar verraten sich die Bil-

[1]) Syst. d. Philos.², S. 565 ff.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 567 f.



dungen der Natur der objektiven Betrachtung nur in der Form äußerer Beziehungen, in sich selbst aber können diese Bildungen des geistigen Inhalts nicht entbehren. So erscheint das Geistige im engeren Sinne als höchste Entwicklungsform und Zweck des organischen Lebens, der Leib als das Werkzeug zur Verwirklichung aller geistigen Schöpfungen.[1])

In seiner Wechselbeziehung zu seinem unmittelbaren Natursubstrat, dem Leibe, ist der Geist individuelle Seele, unmittelbare Einheit der Zustände eines Einzelbewußtseins, die auf einem unmittelbaren Zusammenhang der simultanen und successiven Zustände derselben beruht. Dieser Zusammenhang wird hergestellt durch den Willen, dessen Akte als zugehörig zu einem und demselben Continuum innerer Tätigkeit aufgefaßt werden. Seine Einheitsfunktion betätigt sich (triebhaft) in den Associationen und (spontan, wählend, zwecksetzend) in den Apperceptionsverbindungen. Als die Vereinigung von Vorstellung, Gefühl und Wille ist das Grundphänomen alles psychischen Geschehens der Trieb, aus dessen Handlungen sich sowohl die intellektuellen Funktionen als auch die praktischen Willkürhandlungen entwickeln. Durch „Mechanisierung" finden auch Rückbildungen von Willkür- in Triebhandlungen statt. In dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge bekundet sich eine geistige Kausalität mit eigener Gesetzmäßigkeit und schöpferischem Wachstum der Energie. Zwischen physischer und psychischer Kausalität gibt es nicht eine dritte Art von Kausalität, sondern, vom Verstandesstandpunkt aus, nur einen „Parallelismus". Metaphysisch besteht eine „Wechselwirkung" zwischen Seele und Leib nur, insofern der Leib seinem Eigensein nach selbst seelisch ist. Alle Bestandteile des Leibes können so als „niedere Bewußtseinseinheiten vorausgesetzt werden, die einem Zentralbewußtsein untergeordnet, von ihm abhängig und wieder auf dasselbe von Einfluß sind, ohne aber an dessen Zusammenhang teil zu nehmen". Die „Mechanisierung" der geistigen Vorgänge

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 568ff., 619f.

ist dann als ein Zurücktreten höherer in niedere Formen des psychischen Geschehens, die „Vergeistigung des Mechanischen" als eine Aufnahme dieser in jene anzusehen. Die Entlastungen des Zentralbewußtseins und ihre Umkehrungen bilden einen wesentlichen Teil der generellen Entwicklung.[1])

Der Elementarorganismus kann nur Träger eines primitiven, höchst lückenhaften, triebhaften Bewußtseins sein. Bei den Pflanzen kommt es nicht zur Ausbildung eines Zentralbewußtseins, die durch Arbeitsteilung bei den tierischen Metazoen stattfindet. Hier zieht sich das Zentralbewußtsein, das nun Selbstbewußtsein wird, auf das herrschende Nervenorgan zurück. Auf dieses üben die triebartigen Reaktionen der niederen Nervenzentren ihren Einfluß aus, ohne selbst ins Bewußtsein zu treten. Innerhalb einer organischen Einheit ist nur ein Selbstbewußtsein möglich. Die (für uns) unbewußten Triebe oder Reflexe sind an sich selbst durchaus intelligenzlos, ihre Zweckmäßigkeit beruht auf ihrer Entwicklung aus einstigen Willensakten höherer Art, in deren Dienst sie noch gestellt werden können.

2. Gesamtgeist und Persönlichkeit.

Nach den metaphysischen Substanztheorien erscheint als das Primäre, Reale das Individuum, während den geistigen Gemeinschaften keine wahre Realität zugeschrieben wird. Höchstens erscheint, ethisch, der „Gesamtwille" als ein individueller Wille, der durch Verzicht einer Summe von Einzelnen auf ihren Willensgebrauch sein Machtgebiet über das natürliche Maß hinaus ausdehnt. Nach Wundt hingegen, der dem ethischen Individualismus entgegentritt, existiert das Individuum als isoliertes Wesen überhaupt nicht. Denn die Erfahrung zeigt uns von Anfang an die Gemeinschaft der Einzelnen als einen nicht hinwegzudenkenden Faktor des geistigen Lebens.

Der Gesamtgeist ist demnach gleich ursprünglich wie das individuelle Bewußtsein, ohne ein mystisches Wesen zu

[1]) Syst. d. Philos.², S. 571—608.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 608 ff.



sein, das außerhalb der Einzelnen eine Sonderexistenz führt. Nur mit und in der Gemeinschaft ist der Einzelne als geistige Persönlichkeit möglich. Nach dem Satz: so viel Aktualität, so viel Realität, ist aber der Gesamtgeist, dessen Wirkungen ungleich mächtiger sind, als die der Einzelnen, um ebensoviel wertvoller, als er dauernder und umfassender ist. Der Einzelne erhält durch das Gesamtleben der Geister neue Kräfte, damit er sie verarbeitet und der Gemeinschaft als neue Teilkräfte des Gesamtlebens zurückgibt. „Die geistigen Kräfte, die in der Gemeinschaft wirksam sind, müssen den Vorgängen des individuellen Bewußtseins konform sein, und es können in der Gemeinschaft keine geistigen Anlagen wirksam werden, die nicht schon in jedem Einzelnen, der ihr angehört, liegen. Aber die Gemeinschaft führt für die Wirksamkeit dieser Kräfte und Anlagen neue Bedingungen mit sich, durch welche eigentümliche Erscheinungen auftreten, deren Verständnis immer eine Berücksichtigung beider Faktoren, des individuellen und des allgemeinen, erfordert"[1]) Gesamtbewußtsein und Gesamtwille sind lebendige Zusammenhänge geistiger Tatsachen, die sich aus der Wechselwirkung der Individuen ergeben.[2])

Aus einem Zustand sozialer Indifferenz individualisiert sich der Einzelne allmählich heraus, indem er durch aktive Betätigungen seines Willens sich von der Gemeinschaft (unter-)scheidet; das Sozialisierende liegt in der Gleichartigkeit der Richtung der Willeneinheiten, in den gemeinsamen Motiven und Zwecken des Handelns.[3]) Die Realität des gesamten Lebens bezieht sich auch auf die Kontinuität psychischer Entwicklungsreihen bei fortwährendem Untergang ihrer individuellen Träger, so daß vergangene und künftige Geschlechter in Wahrheit mit uns ein Leben leben. Aber der Individualwille ist nicht (wie bei Hegel u. a.) ein passives Element des Weltwillens, dem er untergeordnet ist, sondern er hat relative Selbständigkeit. Wie er von der geistigen

[1]) Syst. d. Philos.², S. 611 ff. Log. II² 2, S. 40.
[2]) Grundr. d. Psych. S. 361. Völkerpsych. I 1, S. 10f. Ethik², S. 459.
[3]) Ethik², S. 449, 453, 458.

Gemeinschaft Wirkungen empfängt, so beeinflußt er sie selbst; besonders sind es die „führenden Geister", welche im klaren Bewußtsein der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes diese Kräfte sammeln und zu neuen Taten lenken. „So ist der Individualwille überall die ursprüngliche schöpferische Kraft des Geistes. Die ungeheuren Wirkungen, die auf uns fortan die Gesellschaftskreise ausüben, in denen wir entstanden sind und leben, gehen zwar aus Gesamtkräften hervor, die sich niemals in eine bloße Summe isolierter Willenselemente zerlegen lassen; aber jeder neue Anstoß in dieser Entwicklung führt auf einen individuellen Ursprung zurück".[1]) Der Individualwille geht „in den Allgemeinwillen auf, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen." Auf der höheren Stufe des Selbstbewußtseins kehrt das Individuum, nun reicher an geistigem Inhalt, zu der Grundlage zurück, von der es sich allmählich loslöste.[2])

Die Formen geistiger Gemeinschaft können unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Dem historischen, der auf die geistige Entwicklung dieser Formen Licht wirft, und dem psychologischen, der den Grad und Wert selbständiger Realität, die den einzelnen Verbindungen zukommt, aus dem Verhältnis ihrer Inhalte zu dem des individuellen Lebens und aus dem Maße der Über- und Unterordnung gegenüber den individuellen Lebenszwecken zu bestimmen sucht.[3])

Für den psychologischen Gesichtspunkt sind zwei Hilfsbegriffe wichtig: der Begriff des „Organismus" und der Begriff der „Persönlichkeit".

Unter „Organismus" im allgemeinen Sinne versteht Wundt „jede zusammengesetzte Einheit, welche aus Teilen besteht, die, selbst einfachere Einheiten von ähnlichen Eigenschaften zugleich dienende Glieder oder Organe des Ganzen sind." Zu jeder organischen Einheit, lebendiger oder lebloser

---

[1]) Ähnlich H. Schurtz in seiner „Urgeschichte der Kultur" (Leipzig 1900), Breysig, Kulturgesch. d. Neuzeit, Berlin 1900ff.

[2]) Ethik[2], S. 458ff.

[3]) Syst. d. Philos.[2], S. 614ff.



(Maschinen, Kunstwerke u. s. w.) sind zwei Merkmale erforderlich: der Ursprung aus Zweckmotiven und das Dasein zum Behuf zweckmäßiger Wirkungen. Sobald eine solche Einheit eine Anzahl ihr untergeordneter Einheiten zu einem selbständigen Ganzen vereinigt, ist sie ein Organismus. Allerdings ist diese Selbständigkeit eine nur relative. So ist der physische Organismus in fortwährender Abhängigkeit von seiner Umgebung; er bewahrt aber dieser gegenüber seine Selbständigkeit. Auf höheren Organisationsstufen ist es der Wille in seiner Potenzierung zur Wahlfähigkeit, der die Selbständigkeit des Organismus in hohem Maße erhält, am meisten in der selbstbewußten Persönlichkeit des Menschen. Daher sind die Glieder der höheren geistigen Organismen, der Lebensgemeinschaften, nicht schlechthin abhängige Teile, sondern schon selbständige Organismen, „und im Zusammenhange hiermit ruht die Verbindung der Teile zu einem Ganzen hier nicht mehr auf einer jenseits der individuellen Bewußtseinsvorgänge gelegenen psychophysischen Grundlage, sondern sie ist das Erzeugnis der geistigen Funktionen ihrer Glieder".

Diese Verhältnisse erklären es, daß man sich der Anwendung des Organismus-Begriffes auf kollektive Einheiten widersetzt hat oder doch in ihr nur ein Bild sehen wollte.[1]) Wundt jedoch will, bei aller Ablehnung falscher Analogien,[2]) den Gedanken fest halten, daß die geistige Gesamtheit den Namen eines Organismus mit vollem Recht verdient. Die Verbindung zu einem einheitlichen Ganzen und die Gliederung in Organe, zwischen denen eine Arbeitsteilung besteht, sind die allein maßgebenden Merkmale des Organismus. „Alle weiteren Eigenschaften, welche die höheren kollektiven Organismen

---

[1]) Bekanntlich ist es H. Spencer, der die Gesellschaft nach Analogie des Organismus auffaßt, während Schäffle, Lilienfeld u. a. in ihr selbst einen Organismus erblicken. Gegen die organische Gesellschaftstheorie polemisiert besonders Gumplowicz. Vgl. P. Barth, Die Philos. d. Gesch. als Sociol. (Leipzig 1897), u. Ratzenhofer, Die sociolog. Erkenntnis (Leipzig 1899), worin auf Wundt Bezug genommen wird.

[2]) Log. II² 2, S. 437. Vgl. dazu Spencer, Einl. in d. Stud. d. Sociol. Leipzig 1896, Bd. II, S. 163ff.

darbieten, vermögen diese fundamentalen Merkmale nicht aufzuheben. Sie fügen zu ihnen nur neue hinzu, die für das Dasein solcher Gesamtorganismen zum Teil eigentümliche Bedingungen mit sich führen und es verbieten, die an den Einzelorganismen festgestellten Erscheinungen und Gesetze sofort auch auf jene zu übertragen". In jeder Beziehung ist der individuelle die Vorstufe und das Vorbild des kollektiven Organismus. „Auch jener ist aus Elementen und Organen zusammengesetzt, die als beschränktere individuelle Einheiten von ihrer Umgebung sich absondern und in den hierdurch bedingten Grenzen ein selbständiges Leben führen. Nur ist infolge der unmittelbaren physischen Verbindung der Teile und der Aufhebung der niederen psychischen Einheiten in einem Zentralbewußtsein diese Selbständigkeit eine gebundene. In dem kollektiven Organismus ist sie wegen der physischen Isolierung und der selbstbewußten Funktion der dem Ganzen untergeordneten Einheiten eine freie." Der Hauptunterschied ist zwischen dem individuellen und dem Kollektivorganismus, „daß die individuellen Glieder des kollektiven Organismus zur Selbstauffassung ihres geistigen Wesens durchgedrungen sind, während sie im individuellen Organismus derselben entbehren.[1])

Der kollektive Organismus stimmt auch in den Motiven, die für sein Handeln bestimmend sind, mit dem individuellen menschlichen Organismus überein. Denn da der Kollektivorganismus keine von den Individuen losgelöste Wirklichkeit hat, so verdankt alles geistige Leben, das in der Gesamtheit sich regt, den Strebungen der Einzelnen seinen Ursprung. Es können sich in der Gemeinschaft keine Zwecke entwickeln, die nicht gleichzeitig ihre und der Einzelnen Zwecke sind. Sogar sind alle Gemeinschaftszwecke zuvor individuelle Zwecke. Diese Tatsache darf nicht zu dem Irrtum des ethischen Individualismus führen, „daß alle Einflüsse der Gemeinschaft auf das geistige Leben des Einzelnen nur von einer Vielheit an sich isolierter Individuen ausgingen, und daß es keine

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 616—620. Vgl. Log. II[2] 2, S. 497f.

anderen gemeinsamen Zwecke gebe als solche, die der Einzelne auch abgesehen von jeder Verbindung mit anderen erstreben müßte". In Wahrheit „sind nur deshalb die kollektiven zugleich individuelle Zwecke, weil der Einzelne mit allen seinen geistigen Kräften inmitten des Zusammenhangs der Wirkungen steht, welche die Gemeinschaft in ihren verschiedenen Gliederungen auf ihn ausübt." So kommt es, daß anfänglich egoistische Strebungen altruistisch werden und daß Zwecke, die ursprünglich der individuellen Neigung fremd waren, zu den eigenen Lebensinteressen der Einzelnen erhoben werden.[1])

Die Freiheit der Glieder des Gesamtorganismus darf nicht zu der Täuschung verleiten, als sei jede Gesamtorganisation das Erzeugnis ursprünglich verschiedener individueller Willensentschlüsse. „Vielmehr beruhen gerade die alle wichtigeren Lebensinteressen umfassenden Formen der Gemeinschaft ursprünglich auf einer Übereinstimmung der Vorstellungen, Gefühle und Willensrichtungen, die ihnen eine allen Einzelbestrebungen vorangehende Bedeutung verleiht. Darum ist von Anfang an der Einzelne in weit höherem Maße durch die Gemeinschaft, als diese durch den Einzelnen bestimmt". Daß dennoch der Individualwille auf die Gemeinschaft starke Wirkungen ausüben kann, indem er, unter der Gunst äußerer Verhältnisse, mit starker Energie den Gesamtwillen sich unterwirft und die Gesamtanschauungen modifiziert,[2]) davon war bereits die Rede. Von Wichtigkeit ist auch, daß sich innerhalb des Gesamtorganismus wieder Verbindungen bilden, die mit ihm in Wechselbeziehungen treten. Als die Regel aller dieser Verbindungen gilt der Satz: „kein Individuum kann gleichzeitig mehreren Gemeinschaften angehören, auf welche der Begriff des Organismus im Sinne einer Übereinstimmung aller vitalen Gemeinschaftszwecke anwendbar wäre". Diese Regel entspringt aus der doppelten Einheit der menschlichen Natur: aus seiner Stellung als Einzelwesen und als Glied einer Gesamtheit. Zerfällt die ursprüngliche Gemeinschaft, so bilden sich neue, bald engere bald umfassendere

[1]) Syst. d. Philos.², S. 620 f.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 621 f.

Einheiten, auf die der Einzelne „die nämlichen Gemeinschaftsgefühle überträgt, die ihn mit der ursprünglichen Vereinigung verbanden.“ So besteht schließlich der wesentliche Unterschied des Gesamtorganismus von dem einzelnen lebenden Körper in der unbeschränkten Organisations- und Transformationsfähigkeit des ersteren.[1])

Wie der Begriff des Organismus, muß auch der Persönlichkeitsbegriff eine Veränderung erfahren, soll er auf die Gesamtheit anwendbar sein. Er bezieht sich auf die inneren Eigenschaften des organischen Ganzen, insofern er einem selbstbewußten, mit einheitlichem wahlfähigen Willen zugeschrieben wird. Die Persönlichkeit ist die Einheit von Fühlen, Denken und Wollen, wobei der Wille Träger aller übrigen Elemente ist.[2]) Es kommt ihr Selbstbewußtsein nicht als bloße Selbstunterscheidung, sondern als Selbstbesonnenheit zu, als „Lenkung des Wollens und Denkens durch die von der gesamten Vergangenheit des Bewußtseins ausgeübten Rückwirkungen“. Also hat nur der entwickelte Mensch, nicht das Kind noch das Tier Persönlichkeit.[3])

Faßt man sämtliche Attribute der Persönlichkeit ins Auge, so kann man den Begriff derselben auf die Gesamtheit nicht übertragen, denn hier ist die Einheit von Selbstbewußtsein und wahlfähigem Wollen aufgehoben, indem die Gesamtheit der Willensfunktionen hier auf eine Vielheit frei wählender Persönlichkeiten und Verbände verteilt ist. Die Unpersönlichkeit der Gemeinschaft verleiht ihr aber einen besonderen Wert, denn so ist sie „berufen, über allem Streit und Interessengegensatz der Einzelnen erhaben als Gesamtwille zu walten“. Nun kann man als die für den Begriff der Persönlichkeit einzig wesentliche Eigenschaft die selbstbewußte Willenseinheit ansehen. Dann wird die Gemeinschaft zu einer Gesamtpersönlichkeit, nur daß bei ihr Selbstbewußtsein und Wille nicht unmittelbar zur Einheit verbunden, sondern auf zahlreiche individuelle Persönlichkeiten verteilt

---

[1]) l. c. S. 622—624.

[2]) Ethik², S. 448.

[3]) Syst. d. Philos.², S. 624f. Log. II² 2, S. 605ff.

sind, „so daß hier jeder Willensentschluß eine zwischen einer großen Zahl von Einzelpersonen stattfindende Wechselwirkung voraussetzt, die entweder durch die natürliche Gemeinschaft der Vorstellungen oder durch bestimmt geregelte Normen der kollektiven Organisation zustande kommt". „Diese Entwicklung von Normen, die der Gesamtwille selbst seinem Handeln auferlegt, scheidet wieder die Kulturgemeinschaft von der ihr vorausgehenden, ohne bestimmte Satzungen vermöge der natürlichen Einheit der Einzelnen bestehenden Naturgemeinschaft". [1])

Nicht jede Verbindung von Individuen bildet eine Gesamtpersönlichkeit, die nicht mit dem Begriff der juristischen Person zu verwechseln ist. Letztere hat nur eine formale Bedeutung und eine abgeleitete Autonomie, wogegen der Gesamtpersönlichkeit ebenso wie der individuellen Persönlichkeit eine unbedingte Autonomie zukommt. Letztere, die individuelle Persönlichkeit, bewahrt in der Gebundenheit der Gemeinschaft ihre eigene Selbstbestimmung, deren Folgen sie auf sich nimmt; die Entschlüsse der Gesamtpersönlichkeit sind durch nichts als durch die besonnene Erwägung der Zwecke gebunden. „Dieses Grundverhältnis ist ein ursprüngliches und dauerndes; denn es entspricht den unabänderlichen Grundtrieben der menschlichen Natur, vermöge deren der Einzelne sich selbst behauptet gegen seine Umgebung, zugleich aber sich abhängig weiß von der Gemeinschaft, mit der er zu einem Ganzen verbunden ist" [2]).

Die Entwicklung der Gemeinschaftsformen[3]) ist

[1]) Syst. d. Philos. S. 625f. Log. II² 2, S. 611ff.

[2]) l. c. S. 626—629.

[3]) Wundt betont (ähnlich wie Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887), die uniforme, nicht durch Willkür, sondern durch soziale Triebe zusammengehaltene Gemeinschaft sei der geschichtliche Anfang aller sozialen Bildungen. In den diesen Entwicklungen zu Tage tretenden „abwechselnden Evolutionen sozialer Triebe zu willkürlichen Gesellschaftsakten, und den an sie sich anschließenden Involutionen willkürlicher Handlungen Einzelner zu sozialen Trieben, die wiederum den Individuen sich mitteilen und in ihnen neue auf die Gemeinschaft wirkende Impulse anregen können", spiegeln sich allgemeine Gesetze der Willensentwicklung (Log. II² 2, S. 599).

hier nur kurz zu skizzieren. Den Anfang bildet der Stammesverband, in dem noch keine gesellschaftliche Gliederung besteht. Indem einerseits die Führung eines hervorragenden Clansgenossen zur dauernden Herrschaft wird, anderseits die durch Blutsverwandtschaften näher Verbundenen sich zu Gesamtfamilien sondern, bilden sich der despotische und der patriarchalische Staat. Der zu ausgedehnten Kämpfen führende Machttrieb läßt Weltreiche entstehen, die wegen der Einbuße an geistiger Einheit bald zerfallen. Das schließliche Ergebnis dieser Auflösungsprozesse und Kämpfe ist die Gründung der nationalen Staaten der Neuzeit, in welchen die Stammeseinheit mit dem Weltstaat vereinigt ist. Dem Staate „als der allein mit den wahren Eigenschaften einer organischen Gesamtpersönlichkeit ausgestatteten Einheit“ steht die Gesellschaft „als die Summe aller der Vereine, Genossenschaften und Lebensverbände gegenüber, die auf der freien Vereinigung der Einzelnen beruhen“. Innerhalb der Gesellschaft bilden sich wieder organische Einheiten wie Familie, Gemeinde, Kirche, Berufsverbände, Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften. Trotz ihrer Freiheit werden diese Verbände zu Organen des Staates. Indem die Gesellschaft mit ihren Ständen und Parteien Kämpfe in ihrem Schoße birgt, wird auch der Staat in diesen Kampf hineingezogen. So sieht sich der Staat genötigt, die berechtigten Gesellschaftsinteressen gegeneinander auszugleichen, dann aber, wo noch widerstrebende Kräfte übrig bleiben, die unbedingte Suprematie seines Gesamtwillens zu behaupten. Im Rechtsstaate ist es ein organisierter Gesamtwille, der die Selbstregulierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und Interessen ausübt. Als das ideale Ziel aller Geistesentwicklung ist eine „Zusammenfassung aller Sonderkräfte zu einer höchsten organischen Einheit“ zu denken. Nicht eine völlige Kulturgemeinschaft, wohl aber eine Kulturgesellschaft der Menschheit wird, da alle Kultur an einen freien Wettbewerb der Völker gebunden erscheint, für eine unbegrenzt lange Zeit, die Verwirklichung dieses Ideals sein. Die Idee einer vollendeten Willensgemeinschaft der Menschheit aber ist eine

sittliche Idee, „die schließlich jeder einzelnen sittlichen Handlung ihre Richtung zu geben hat". „So erweist sich auch von dieser Seite die organische Verbindung der Menschheit zu einer einzigen sittlichen Gesamtpersönlichkeit als ein letztes, vielleicht nie wirklich erreichbares, aber doch immerfort zu erstrebendes Ideal"[1]).

3. Geschichtliche Entwicklung.

Das Endziel aller Geschichtsforschung ist die „Erkenntnis des inneren Zusammenhanges der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Menschheit". Freilich gibt es keine spezifische, unveränderliche historische Gesetze, sondern diese sind nur „Anwendungen der allgemeinen psychologischen Prinzipien auf die besonderen Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung"[2]). Jede von universellen Gesichtspunkten ausgehende historische Behandlung wird zu einer Philosophie der Geschichte. Diese hat die Aufgabe, „die geschichtliche Betrachtung zu dem Inhalt der übrigen Geisteswissenschaften, namentlich der Anthropologie, Völkerpsychologie und Sociologie, in Beziehungen zu setzen und auf Grund dieser Beziehungen zum Aufbau einer allgemeinen Weltanschauung zu verwerten". Sie kennt keine „transzendenten Ideen" (wie L. Ranke), sondern nur immanente geistige Kräfte und geistigen Inhalt in der Geschichte. Ferner hat sich die Geschichtsphilosophie auf die Betrachtung der Vergangenheit, ohne willkürliche Konstruktion der Zukunft zu beschränken. Da kein Ereignis in gleicher Weise wiederkehrt, kommt man über gewisse Analogien nicht hinaus. Auch läßt sich der Zweck der Geschichte nicht eudämonistisch, durch eine „Bilanz" von Glück und Unglück der Individuen und Massen bestimmen. Vielmehr ist die Bedeutung der geschichtlichen Tatsachen nach ihrem objektiven Wert zu bemessen, der ihnen als Lebensäußerungen der sie hervor-

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 629—635.

[2]) Für das allgemeine Gebiet des geschichtlichen Lebens kommt besonders das Prinzip der „Entwicklung in Gegensätzen" in Betracht (Grundr. d. Psychol. S. 384).

bringenden Volksgeister zukommt. Jedes Volk hat zunächst einen Eigenwert, dann einen solchen, der aus der Wirkung des Volkes auf den Zusammenhang der Menschheit entspringt.[1])

Drei Hauptgebilde des Gesamtgeistes beherrscht die geschichtliche Entwicklung: Sittlichkeit, Religion, Kunst.

a) Sittlichkeit.

Ein Prinzip der geschichtlichen Entwicklung ist es, daß in dem Inhalt der Geschichte „jedes Element sowohl um seiner selbst willen, wie als Bestandteil aller der Lebenskreise, zu denen es gehört, seine Bedeutung hat". Es gilt vor allem für das sittliche Leben, das „die allgemeinen Normen enthält, nach denen der für die Auffassung aller geschichtlichen Lebensinhalte maßgebende Begriff des objektiven Wertes zu bestimmen ist" [2]).

Die Ethik Wundts ist die des evolutionistischen Universalismus, der entgegen dem Individualismus in der Entwicklung des Geistigen zu immer höheren Formen und in der Unterordnung der Individuen unter die Zwecke der Gesamtheit den Inhalt des sittlichen Prozesses erblickt. Für die Entwicklung des Sittlichen hat das Prinzip der „Heterogonie der Zwecke" größte Bedeutung, indem durch die Folgewirkungen von Lebenszwecken neue sittliche Zwecke vorbereitet werden, so daß aus ursprünglichen Einheiten sich eine Mannigfaltigkeit von Formen des Handelns differenziert. Insbesondere betont Wundt (vielleicht zu stark) den religiösen Ursprung der Sitte[3]), wie er auch das relativ Berechtigte im (sozialen) Utilitarismus zu wenig würdigt. Für Wundt ist das Glück (die Wohlfahrt) ein bloßer Nebenerfolg des sittlichen Handelns, nicht dessen Zweck. Unsere objektive sittliche Beurteilung wird in Wahrheit schließlich durch zwei Rücksichten bestimmt, erstens „durch die Anerkennung des selbständigen Wertes jeder Leistung, sofern sie geeignet ist, direkt oder indirekt an der

---

[1]) Log. II² 2, S. 333, 351, 383 ff., 408 ff. Syst. d. Philos.², S. 635—645.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 645 f.
[3]) Ethik², S. 114, 206. Grundr. d. Psychol. S. 359 ff.



Erzeugung neuer geistiger Lebensinhalte der Menschheit mitzuwirken", zweitens „durch die Beziehung aller einzelnen geistigen Erzeugnisse auf das letzte Humanitätsideal, die Herstellung einer alle menschliche Geistesarbeit zusammenfassenden, allen Zwiespalt der Zwecke ausschließenden Willenseinheit". Empirisch wird das Humanitätsideal nicht erreicht, aber als allgemeine Forderung ist es doch fähig, alles sittliche Handeln zu lenken und den letzten Maßstab zu deren Beurteilung abzugeben[1]). Sittlich wertvoll ist alles, was mit der Idee des Gesamtwillens übereinstimmt; sittlich gleichgültig, was außer Beziehung zu ihr steht; unsittlich, was ihr widerstrebt[2]).

Alle unmittelbaren sittlichen Güter des Menschen sind geistige Güter, „geistige Schöpfungen oder Handlungen, die direkt oder indirekt auf die Erreichung geistiger Zwecke gerichtet sind". Sittlich sind diese Zwecke, „sobald sie auf die Förderung eines konkreten geistigen Lebensinhaltes gerichtet sind, vorausgesetzt, daß dabei nicht Mittel zur Anwendung kommen, durch die andere Lebensinhalte geschädigt werden". Als Hilfsmittel zur Erzeugung geistiger Güter und zur Unterwerfung und Organisierung der Natur haben auch die wirtschaftlichen technischen, politischen Institutionen sittlichen Wert. „Jede Handlung, die in der angegebenen Weise an der Entfaltung geistiger Kräfte und an der Vergeistigung der Natur durch ihre Umwandlung in ein Substrat geistiger Zwecke mithilft, ist im objektiven Sinne sittlich. Sie nimmt, ganz abgesehen von den Motiven, aus denen sie entsprungen sein mag, teil an dem Aufbau der sittlichen Weltordnung. Daß an dieser auch sittlich indifferente, ja selbst unsittliche Kräfte wider ihren Willen mittätig sein müssen, ist eine der wichtigsten Tatsachen sittlicher Ent-

---

1) Als nächstes, allgemeines Motiv ist das Humanitätsideal doch wohl zu abstrakt, nicht wirksam genug, ferner ist es wohl zu unbestimmt; daher müßte der philosophischen Ethik Wundts doch noch eine mehr empirisch-praktische „Sittenlehre" (Sozialethik) vorangehen. Vgl. K. Lamprecht, Zur jüngsten deutschen Vergangenheit (Leipzig 1900).

2) Syst. d. Philos.², S. 651 ff. Ethik², S. 497 ff., 501 ff., 679 ff., 684.

wicklung“[1]). Die subjektive Wertschätzung des Handelns richtet sich aber nicht bloß auf dessen Zweck, sondern sie wird immer von Zweck und Motiv zugleich bestimmt. Sie verlangt, daß das Handeln nicht bloß auf die Erzeugung von Werten ausgehe, sondern auch, „daß es aus einer seinem Zweck adäquaten Gesinnung entspringe“. „Sittlich sind daher die Motive, wenn das erstrebte Gut nur um seiner selbst willen, nicht wegen irgend welcher Nebenzwecke gewollt wird“[2]). In diesem Sinne ist das Sittliche Selbstzweck. „Die geistigen Güter sind Güter um ihrer selbst willen. Das Glücksgefühl kann niemals Zweck des sittlichen Handelns sein, sondern ist „nur eine Wirkung der Güter und in seiner Vorausnahme zugleich ein heilsamer Antrieb zum Handeln“. Das Gefühl ist bloß Motiv, nicht Zweck[3]) des Strebens, also auch nicht des sittlichen Wollens. Rein objektiv betrachtet ist das Gebiet des Sittlichen schlechthin identisch mit dem „Reich geistiger Werte und Hilfswerte“. Der sittliche Wert eines Menschen richtet sich aber nach der Gesinnung, aus der sein Tun hervorgeht, und „diese Gesinnung äußert sich in der reinen Hingabe an die Pflicht, wobei freilich diese Hingabe nur dann zur Richtschnur des Handelns werden kann, wenn sie sich mit der reinen Neigung zur Pflicht verbindet“. Gegen Kants „in sich widersprechende Forderung“, die Pflicht solle ohne Neigung erfüllt werden, bemerkt Wundt: „Der Mensch kann nicht aufhören ein Mensch zu sein. In seinem berechtigten Widerstreben gegen den Hedonismus hat hier Kant die Verneinung der Lust in die sittlichen Motive verlegt, statt in die sittlichen Zwecke. Es ist nicht wahr, daß eine sittliche Handlung auch

[1]) Syst. d. Philos.², S. 654 ff., 658, 653. Ethik², S. 409, 498.

[2]) l. c. 659 f.

[3]) Motive sind an bestimmte Vorstellungen geknüpfte Gefühle und Triebe, die auf den Willen bewegend wirken können. Zwecke hingegen sind „die direkt oder indirekt erstrebten objektiven Erfolge der Willenshandlungen“ (Syst. d. Philos.², S. 651 f.). Wundt unterscheidet aktuelle und potentielle Motive (Ethik², S. 440), Haupt- und Nebenmotive (l. c.). Die sittlichen Motive zerfallen in Wahrnehmungs-, Verstandes- und Vernunftmotive (l. c. S. 510).

in der subjektiven Beurteilung wertlos wird. Wohl aber ist es wahr, daß sittliche Güter nicht deshalb erstrebt werden sollen, weil der Handelnde von ihrem Genuß ein Lustgefühl für sich oder für andere erwartet. Für diesen von allen Glücksgefühlen unabhängigen Charakter des sittlichen Gutes bildet gerade die Förderung der Selbstlosigkeit der Motive eine Bestätigung." „Daß nun freilich die Güter, auf deren Erreichung sittliches Streben gerichtet ist, direkt oder indirekt die Eigenschaft haben zu beglücken, dies ist wiederum ebenso naturgemäß wie die Tatsache, daß die Pflicht sich mit der Neigung verbinden muß, um ihrer Erfüllung gewiß zu sein."[1])

Ist es der Zweck des Lebens, immer nur wieder den Trieb zum Leben von neuem zu befriedigen, so kann man zweifeln, ob dieser Zweck die an ihn gesetzte Mühe lohnt. Der Zweck des Lebens muß ein anderer, ein objektiver sein. „Der Mensch lebt, weil es seine Bestimmung ist zu leben. Die Bestimmung dieses Lebens aber besteht in dem, was es seinem eigensten Wesen gemäß hervorbringt. Dieses eigenste Wesen des Lebens ist geistiges Leben. Auf die Erzeugung geistiger Schöpfungen ist daher unmittelbar oder mittelbar alles Leben gerichtet. Jede solche Schöpfung und jedes ihr dienende Hilfsmittel ist, weil der Zweck des Lebens deren Erreichung ist, ein Gut. Güter rein um ihrer selbst, nicht um äußerer fremdartiger Zwecke willen erstreben und zu ihrer Erstrebung mithelfen, ist sittliches Leben."[2])

b) Religion.

Die Vergänglichkeit auch der idealen Willensgemeinschaft der Menschheit führt, wenn nicht der bleibende Wert der sittlichen Güter in Frage gestellt werden soll, zu der Forderung, einen Weltgrund als Quelle einer unendlichen sittlichen Weltordnung zu denken. Hier setzt die Religionsphilosophie ein, die aus den der Entstehung aller Vernunftideen zu Grunde liegenden Bedingungen des Denkens einen allgemein gültigen Inhalt der religiösen Ideen abzuleiten sucht. Für die

[1]) Syst. d. Philos.², S. 660ff. Vgl. Höffding, 2. A., Leipz. 1901.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 662f.



Philosophie kann es nur eine Vernunftreligion geben, da die Zeugnisse einer Offenbarung zwar einen individuellen — subjektiven Wert, aber keine Allgemeingültigkeit haben können. Die Vernunftreligion, deren Begriff erst Kant einführte, ist nicht mit der Verstandesreligion der Aufklärung zu verwechseln, deren Tendenz dahin ging, „die Grenzen zwischen dem Empirischen und Transcendenten ganz zu verwischen" und „den religiösen Ideen inmitten der Welterkenntnis und als Bedingungen zu ihr eine Stelle zu sichern". Im Gegensatze dazu führt die Vernunftreligion über alle Erfahrung hinaus zu Ideen, die nicht dazu dienen können, die Tatsachen der Erfahrung zu erklären.[1])

Der atheistische Materialismus wie die pantheistische Substanzlehre leiden beide am gleichen Irrtum: sie fassen das Sein als Natur auf, als bloß äußere oder als äußere und innere zugleich. „Falls hier überhaupt der Begriff eines Weltgrundes noch Platz findet, ist er jeder Beziehung zu dem Inhalt des religiösen Bewußtsein verlustig gegangen." Aber die Welt ist überhaupt nicht als Substanz, als ruhendes Sein aufzufassen, da dies „nur Begriffe sind, mittelst deren wir zu vorübergehenden Zwecken der Welterklärung im einzelnen den Verlauf des Geschehens zu fixieren suchen". „Vor allem von ihrer geistigen Seite betrachtet ist die Welt Entwicklung,

[1]) l. c. S. 663ff. So wenig sich der Glaube in das Gebiet des Wissens, das Wissen in das Gebiet des Glaubens zu mengen hat, wie schon der scholastische Nominalismus, Kant, der spätere Empirismus und Positivismus es verlangen, ist doch eine absolute Scheidung des religiösen und des wissenschaftlichen Standpunktes nicht durchführbar. Da beide in einem und demselben Menschengeiste Platz finden müssen, so dürfen sie nirgends in Widerstreit miteinander geraten. Die Philosophie kann die Religion nicht ersetzen, aber sie hat ein theoretisches Verhalten zu dieser. „Denn ihr nächster Zweck umschließt eine doppelte Aufgabe: die eine besteht in der Nachweisung des Ursprungs religiöser Gefühle und Vorstellungen, die andere in der Einordnung der religiösen Elemente in eine die gesamten Bestandteile des menschlichen Denkens enthaltende Weltanschauung." Vermittelt wird die Stellung der Philosophie zur Religion durch die Religionswissenschaft oder Theologie (Syst. d. Philos.², S. 2—7. Einleit. in d. Philos. S. 23—30. Ethik², 4. Abschn. 1. Kap., 4).



ewiges Werden und Geschehen; nicht ein Werden, das ziellos nur das Vorhandene zerstört, damit neues an seine Stelle trete, sondern stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen." Die Welt kann also nicht „als ein unveränderlich Gegebenes, als eine unendliche Koexistenz von Dingen", „die zwar alle Erfahrung überschreiten, im einzelnen aber immer nur wieder der gegebenen Erfahrung gleichen" betrachtet werden.[1])

Indem die philosophisch-religiösen Ideen zur Forderung eines letzten absoluten Weltgrundes führen, befriedigen sie doch, wegen der Unbestimmtheit ihres Inhalts, das religiöse Gemüt nicht, das einen bestimmten vorstellbaren Inhalt will. Daher wandeln sich die allgemeinen Ideen eines Weltgrundes und eines Weltzwecks notwendig in konkrete Glaubensvorstellungen um. Nur als solche können sie sittliche Wirkungen hervorbringen, denn „nicht als unbestimmte Idee, sondern nur als unmittelbar gegebene oder geglaubte Wirklichkeit kann das Ideal als Gut geschätzt, und nur in der Form einer idealen sittlichen Persönlichkeit kann es als Vorbild des eigenen sittlichen Strebens vorgestellt werden." Eine Übereinstimmung der philosophischen mit der religiösen Weltanschauung wird dann aber nur möglich, „wenn Gott ausdrücklich als unvorstellbar, also der Weltgrund auch von der Religion als absolut transcendent, und wenn umgekehrt das sittliche Lebensideal als ein menschliches, d. h. als vorbildlich gegeben in einer bestimmten geschichtlichen Persönlicheit angesehen wird". Übermenschlich darf solche Persönlichkeit nicht sein. Denn ein Gott, der durch Wunder in den Gang der Weltordnung eingreift, ist nicht mehr der Gott der ethischen Religionen, sondern ein Naturgott; und so kann auch ein Christus ebensowenig Wunder tun wie solche an ihm getan werden können. Die schließliche Aufgabe des Christentums ist darum die Überwindung aller schädlichen Bestandteile und die Herausarbeitung des ethischen Gehaltes seiner Ideen. „Für diese Auffassung wird Christus seine doppelte Bedeutung

[1]) Syst. d. Philos.[2], S. 666ff.

haben, selbst sittliches Vorbild zu sein, nicht als Gott, sondern als Mensch von reifster Sittlichkeit, und in dieser Eigenschaft als vornehmster Zeuge des unendlichen, aber dem sittlichen Ideal notwendig adäquat zu denkenden Grundes und Zweckes der Welt zu geben.“ Der Ausdruck der religiösen Vorstellungen, das Symbol, hat auf das religiöse Gefühl allein eine Wirkung, keine äußere Wunderkraft.[1])

Wie die Idee des Weltgrundes in Gott ihren Ausdruck findet, so steht der Unsterblichkeitsglaube mit der Idee des Weltzwecks in Verbindung. In den ethischen Religionen tritt er unter die Herrschaft der Idee einer sittlichen Weltordnung. An Stelle der Vergeltungsvorstellungen und der Idee der ausgleichenden Gerechtigkeit tritt allmählich der wertvollere Gedanke in den Vordergrund, „daß die erstrebten und erreichten sittlichen Güter nicht dem Untergang preisgegeben sein können, daß also jeder für unsere empirische Betrachtung vergängliche Zweck einem unvergänglichen Zweck dienen soll“.[2])

Die sittliche Grundlage der Unsterblichkeitsidee hat den Versuch verdeckt und beeinträchtigt, in dem psychologischen Substanzbegriff einen Halt für die Überzeugung von der Fortdauer der individuellen Seele zu finden. Dadurch wurde in den Unsterblichkeitsgedanken ein begehrlicher Egoismus hineingetragen, „der die geistigen Güter nicht um ihrer selbst willen, sondern bloß wegen ihrer das eigene Ich beglückenden Eigenschaften schätzt“. Übrigens kann die einfache Seelensubstanz den Wunsch nach individueller Unsterblichkeit nur scheinbar befriedigen. „Eine aus allen ihren Verbindungen gelöste einfache Seele entbehrt der Bedingungen, auf denen die Erhaltung des Selbstbewußtseins, also das Dasein eines persönlichen Lebens beruht“. Ließe sich nun auch vielleicht durch willkürliche Hilfsannahmen auf die der Seelensubstanz eigene Beschaffenheit eine individuelle Unsterblichkeit zurückführen, so empfängt durch diese Fassung des Unsterblichkeitsgedanken die Idee des Weltzwecks ein ganz und gar subjektives

---

[1]) Syst. d. Philos.², S. 668ff.
[2]) Syst. d. Philos.², S. 670f.

Gepräge, das ihren ethischen Wert zu beseitigen droht. „Der Geist soll unsterblich sein, nicht um des unvergänglichen objektiven Wertes der geistigen Güter willen, sondern damit jedes Subjekt diese Unsterblichkeit genießen könne.“ Ein solcher Hedonismus muß, wie aus der Ethik, so auch aus der Unsterblichkeitsidee verbannt werden.[1])

So bedarf der Unsterblichkeitsgedanke einer Umwandlung, wie die Auffassung der Motive empirischer Sittlichkeit eine solche teils durch das Christentum, teils durch den philosophischen Idealismus erfahren hat. „Auch der Unsterblichkeitsgedanke wird im selben Sinne wie alle religiösen Anschauungen zunächst nur als eine Vorstellungsform betrachtet werden dürfen, in welcher der Mensch die Idee des unvergänglichen Wertes der sittlichen Güter seinem Gemüte nahe bringt. Diese Idee schließt aber die Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Geistes in dem Sinne in sich, daß, weil der Geist selbst nur als unablässiges Werden und Schaffen zu denken ist, jede geistige Kraft ihren unvergänglichen Wert in dem Werdeprozeß des Geistes behauptet. Unter dieser Voraussetzung müssen nun notwendig alle Bestandteile der geistigen Entwicklung, das individuelle persönliche Leben ebenso wie die geschichtlichen Gestaltungen des Gesamtgeistes, an jenem unvergänglichen Zweck teilnehmen.“ Nur ist jede hedonistische Begründung der Unsterblichkeitsidee zurückzuweisen.[2])

Die religiöse Betrachtung fordert demnach, als transcendente Idee, „daß alle geistigen Schöpfungen einen absoluten, unzerstörbaren Wert besitzen“. Diese Forderung ist empirisch unerweisbar, wird aber doch durch eine empirische Auffassung der Dinge bestätigt. Diese Auffassung ist die ästhetische.[3])

c) Kunst.

Grundbedingung jeder ästhetischen Anschauung ist, daß ihr Gegenstand einzig und allein um seiner selbst, nicht

[1]) l. c. S. 671 ff.

[2]) Syst. d. Philos.[2], S. 673 f.

[3]) l. c. S. 674.



um fremdartiger Zwecke willen begehrt wird. „In jedem Urteil ästhetischen Wohlgefallens liegt daher eine unmittelbare Anerkennung des selbständigen Wertes der den Gegenstand des Urteils bildenden geistigen Lebensinhalte. Hierdurch wird es zugleich erklärlich, daß die ästhetische Form nicht bloß das unerläßliche Hilfsmittel zur sinnlichen Darstellung der an sich selbst übersinnlichen sittlichen und religiösen Ideen ist, sondern daß sie auch einen Widerschein dieser Ideen über alle anderen Lebensgebiete verbreitet.“ [1]) Während wir uns bei der theoretischen Erkenntnis dem Gegenstande gegenüber reflektierend verhalten und beim praktischen Handeln mit unserer Willenstätigkeit auf die Objekte reagieren, um sie unseren Zwecken gemäß zu verändern, verhält sich die ästhetische Anschauung rein betrachtend; sie „will das Objekt anschauen nur um seiner selbst willen, und sie will es nur anschauen“. Kants Verdienst ist es, das „interesselose Wohlgefallen“ als Grundlage des ästhetischen Gefühls betont zu haben. Man darf aber nicht nur auf die subjektive Gemütsbeschaffenheit Rücksicht nehmen, die durch den Gegenstand erzeugt wird, sondern es sind auch die Bedingungen, denen das Objekt selbst entsprechen muß, soll es ästhetische Wirkungen hervorbringen, zu beachten. Der ästhetische Wert liegt schon im Objekt selbst begründet, er beruht auf objektiven Bedingungen, die von unserem eigenen Wohlgefallen unabhängig sind. „Das Wohlgefallen kann als Maß dieses Wertes angesehen, nimmermehr darf es mit dem Werte selber verwechselt werden.“ Daher ist Kants Auffassung des Ästhetischen zu subjektivistisch, die den Grund des interesselosen Wohlgefallens nicht in den Gegenstand, sondern erst in die Übereinstimmung desselben mit unserem Auffassungsvermögen verlegt. Das Grundproblem der Ästhetik bezieht sich nach Wundt „nicht auf die subjektiven Eigenschaften, die in uns vorhanden sein müssen, damit Gegenstände außer uns ästhetisches Gefallen erzeugen können, sondern die Hauptfrage lautet umgekehrt: Welche

[1]) Syst. d. Philos.², S. 674.

Eigenschaften müssen die Gegenstände haben, um in uns ästhetische Wirkungen hervorzubringen?"[1])

Der Gegensatz zwischen formaler und Gehaltsästhetik beruht hauptsächlich auf der Nötigung, zwischen den objektiv angenommenen Grundlagen der ästhetischen Wirkung und dieser selbst eine Art wechselseitiger Ergänzung herzustellen. Gegen die extrem formalistische Ästhetik bemerkt Wundt, es seien die als nicht ästhetisch angesehenen Bestandteile der ästhetischen Anschauung (die intellektuellen, religiösen, ethischen Bestandteile) selbst ästhetisch die wirksamsten. „Ihres stofflichen Inhalts entkleidet, bleibt die ästhetische Form nur noch fähig ein dürftiges Wohlgefallen zu erregen, das über die Höhe einfacher sinnlicher Lustgefühle kaum sich erhebt." Mit dem „heterogenen" Inhalt geht der Form „immer zugleich das verloren, was ihrer Wirkung Bedeutung verleiht". „Denn nie ist es die Form als solche, die bei den höheren Arten des ästhetischen Eindrucks gefällt; wohl aber ist es die vollkommene Angemessenheit der Form an den Inhalt, welche die reine Betrachtung nötigt bei dem Gegenstand befriedigt zu verweilen."[2])

Wie die formale Ästhetik teilweise berechtigt ist, so enthält auch die reine Gehaltsästhetik einen Kern von Wahrheit. Als „logische" Ästhetik betrachtet die letztere das Ästhetische als ein Vernunftgemäßes, das den logischen Inhalt der Gedanken in sinnliche Hüllen kleidet und ihn so der Anschauung nahe bringt, während die Formästhetik in dem Ästhetischen ein sinnlich Angenehmes höherer Stufe sieht, mit dem sich erst sekundär anderweitige Inhalte verbinden. Die Gehalts- oder Stoffästhetik drückt das Kunstwerk zu einem bloßen Hilfsmittel des Erkennens herab. Als das letzte Ziel der ästhetischen Anschauung wird hier dies hingestellt, „daß sie schließlich sich selbst vernichte, mag nun die logische Darstellung des begrifflichen Wesens ihrer Objekte, oder mag die intellektuelle Anschauung eines vollkommen idealen Objektes im Sinne der platonischen Idee als ihre Vollendung angesehen

[1]) Syst. d. Philos.², S. 674—676.

[2]) l. c. S. 677 ff.



werden.“ Der Mangel dieser transcendenten Auffassungen des Ästhetischen, sowie jener, die in der Darstellung sittlicher oder religiöser Ideen die Aufgabe der Kunst erblicken, besteht überall darin, daß nach ihnen das Ästhetische „keinen selbständigen Wert hat, sondern einen solchen erst durch den Übergang zur reinen Idee gewinnen kann, der die der ästhetischen Wirkung zugeschriebene Grundeigenschaft, daß sie Übersinnliches in sinnlicher Form darstelle, wieder aufhebt.“[1])

Die relative Berechtigung dieser ästhetischen Theorien ist in zwei Punkten zu suchen. „Erstens ist es eine unleugbare Wahrheit, daß die ästhetische Anschauung deshalb, weil ihr die abstrakt logische Gedankenform ferne liegt, doch keineswegs des Gedankeninhalts überhaupt entbehrt. Aber dieser Gedankeninhalt ist kein verhüllter, dunkel bewußter, der erst der Überführung in die begriffliche Form bedarf, sondern er ist ein unmittelbar in der Anschauung selbst gelegener. Der Künstler denkt ganz und gar in lebendigen Anschauungen, und der künstlerisch Anschauende folgt diesem Vorbilde.“ Es handelt sich hier um ein konkretes Denken. Die Kunst ist daher nicht Vorstufe, sondern Ergänzung der Wissenschaft. Sie will das Leben nicht begreifen und ergründen, sondern es darstellen. Sie arbeitet nicht mit Begriffen, sondern mit Anschauungen. „Freilich aber gehören Anschauung und Begriff notwendig zusammen. Deshalb können auf die künstlerische Darstellung wissenschaftliche Begriffe und philosophische Ideen nicht ohne Einfluß bleiben.“ „Jeder wahre Künstler ist Denker, ebenso wie der echte Denker der Phantasie nicht entraten kann.“[2])

Nicht Abbildung, sondern Darstellung des wirklichen Lebens ist die Aufgabe der Kunst. Denn der Künstler ahmt nicht einfach die Wirklichkeit nach, sondern er formt das Bild derselben nach seinen Ideen, er beseitigt die störenden Elemente, um das Bedeutsame hervorzuheben. „Aber da die Kunst immer in der Sphäre der konkreten Phantasietätigkeit bleibt, so müssen sich die Elemente des künstlerischen

[1]) Syst. d. Philos.², S. 680—682.

[2]) Syst. d. Philos.², S. 683f.

Denkens immer wieder zu einer lebendigen Wirklichkeit zusammenfügen. Obgleich diese Wirklichkeit genau so, wie sie dargestellt ist, nur im Geiste der ästhetisch Anschauenden und Schaffenden lebt, widerstreitet sie doch nirgends den Gesetzen des Seins und Geschehens, sondern sie geht vielmehr darauf aus, diese Gesetze, ungetrübt von zufälligen und bedeutungslosen Bestandteilen, um so klarer hervortreten zu lassen." Dies führt zu dem zweiten Punkt, der dem ästhetischen Idealismus gegenüber allen entgegengesetzten Anschauungen, rein formalistischen und hedonistischen, sein Recht wahrt. „Der Gegenstand der künstlerischen Schöpfung und der ästhetischen Betrachtung ist nicht die gemeine, sondern die ideale Wirklichkeit. Diese Aufgabe liegt unmittelbar darin ausgesprochen, daß das Kunstwerk nicht bloß abbildet, sondern darstellt, d. h. die Wirklichkeit so widerspiegelt, wie sie im Lichte der durch die Anschauung im künstlerischen Genius erweckten Ideen erscheint." Den von der Wirklichkeit sich entfernenden abstrakten Begriffsbildungen gegenüber will die Kunst die volle Wirklichkeit wiederherstellen, aber nicht wie sie in ihrer rohen ursprünglichen Form existiert, sondern geläutert durch eine denkende Auffassung, die überall Ideen in die Wirklichkeit hineinträgt. „In dieser innigen Durchdringung von Denken und Anschauung besteht eben jene ideale Wirklichkeit, die den Gegenständen der ästhetischen Anschauung zukommt." Dieser ist demnach Wirklichkeit und Idee zugleich, indem die Idee, welche die Einheit des ästhetischen Objekts vermittelt, nicht etwas diesem Äußerliches ist, sondern latent in ihm liegt und im Geiste des Künstlers und ästhetischen Beobachters lebendige Wirklichkeit erhält. Hat der Realismus, der alles Unwirkliche von der ästhetischen Darstellung ausschließt, recht, so ist aber auch die Forderung des Idealismus anzuerkennen, daß die Eindrücke der Wirklichkeit durch Ideen schöpferisch zu formen seien. Ist aber der Gegenstand der Kunst die ideale Wirklichkeit, so ergibt sich, daß sich nicht jedes Objekt der Wirklichkeit zur ästhetischen Darstellung eignet. „Können doch Ideen nur dann den Stoff der Anschauung vergeistigen,

wenn sie, ob auch unerkannt, ursprünglich schon in ihm liegen. Darum ist überall nur der bedeutsame Lebensinhalt ästhetischer Gegenstand..... Bedeutsam aber ist ein Lebensinhalt dann, wenn in ihm Ideen zum Ausdruck gelangen, die von dem Anschauenden in der Form des phantasiemäßigen Denkens nachgedacht, und deren begleitende Gefühle von ihm nachgefühlt werden können."[1])

Es ist also die Aufgabe der Kunst, „die Wirklichkeit in der Fülle ihrer bedeutsamen Formen in die Sphäre jener reinen Betrachtung zu erheben, von der jedes der Versenkung in den Gegenstand selbst fremde Begehren weit abliegt, und die darum unter allen in der sinnlichen Wirklichkeit denkbaren Genüssen die dauerndste Befriedigung gewährt". Die frei schaffenden Künste (Musik und Architektur) erzeugen direkt nur Affekte und erst mittelbar Vorstellungen; die gebundenen Künste (Plastik, Malerei, Dichtkunst) wirken umgekehrt unmittelbar nur auf das Gemüt. Indem nun die Kunst „die in der Wirklichkeit waltenden Ideen enthüllt und zu vollendetem Ausdruck bringt", vermag sie ihrerseits wieder veredelnd auf das Leben zurückzuwirken, „denn es bleibt das höchste Ziel der künstlerischen Schöpfung, daß sie in dem Beschauer eine dauernde ästhetische Stimmung erzeugt, die alle Tätigkeit derselben begleitet und dahin wirkt, daß er sein eigenes Leben zu einem ihn und andere befriedigenden Kunstwerke gestalte". An der Entwicklung der sittlichen und religiösen Ideen nimmt die ästhetische Anschauung teil, sie, die ein lebendiges Zeugnis für den objektiven Wert aller geistigen Lebensinhalte ist. „In der Anwendung auf die empirische Wirklichkeit ist dieser objektive Wert die Quelle des sittlichen Urteils; in den auf dieses Urteil gegründeten Voraussetzungen über den Grund und Zweck der Welt ist er der letzte Ursprungsort der religiösen Ideen. Mit beiden übereinstimmend, gründet sich die ästhetische Weltanschauung auf die Überzeugung, daß jeder geistige Lebensinhalt einen in ihm selbst begründeten, nur nach seiner eigenen Bedeutung

[1]) Syst. d. Philos.², S. 683—686. Grundz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 235ff., 250ff., 526. Vgl. Volkelt, Ästhet. Zeitfragen, München 1894.

zu schätzenden Wert hat, durch den er zugleich in der nie endenden, darum unvergänglichen Reihe der Selbstschöpfungen des Geistes seine nicht aufzuhebende Stelle behauptet. Aber während die philosophische Form der sittlichen und religiösen Ideen diese Überzeugung erst auf dem Wege mannigfacher Gedankenvermittelungen gewinnt, enthält die ästhetische Betrachtung dieselbe mit der unwiderstehlichen Gewalt lebendiger Anschauung."[1])

[1]) Syst. d. Philos.², S. 687—689. Grundz. d. phys. Psychol. II³, S. 221. Ethik², S. 608. Vgl. E. Reich, Kunst und Moral, Wien 1901, S. 162f.

IV. Zusammenfassung.

Ein Vergleich der Wundtschen Philosophie mit den Systemen eines Schelling, Schopenhauer, Fechner, v. Hartmann u. a. läßt sofort einen deutlichen Unterschied erkennen: das Fehlen jeglicher Romantik, wie sie in den genannten Systemen so ausgeprägt hervortritt. Weit entfernt ist die Weltanschauung Wundts von aller Gefühls- und Inspirationsphilosophie, die durch intensives inneres „Schauen" des Weltinhalts diesem seine Geheimnisse ablauschen und in begriffliche Formel bringen will. Bei Wundt tritt uns keine ästhetisierende, sondern eine streng logisch geschlossene Weltkonzeption entgegen, die freilich nicht der kombinatorischen Phantasie und des harmonischen Gefühls entbehrt. Vor allem kommt hier aber das logische Denken in seiner streng an die Erfahrung sich anschließenden, begreifend-begründenden Tätigkeit zur Geltung. Prüfend und erwägend, Schritt für Schritt, ohne jene so häufige Hast, gleich zum Allgemeinsten vorzudringen, beobachtend, vergleichend, Gesetzmäßigkeit auf Gesetzmäßigkeit konstatierend, allen Standpunkten der Betrachtung gerecht werdend, bevor es zum Abschlusse des Gedankens kommt, zeugt das Philosophieren Wundts von einem äußerst besonnenen, behutsamen, mit vollem Bewußtsein auf ein bestimmtes Ziel — objektive Erkenntnis — lossteuernden Charakter. Dabei ist eine gewisse Schwerfälligkeit und Nüchternheit in manchen Einzelheiten nicht zu verkennen, wiewohl das Ganze einen durch seinen Gehalt und durch seine Form imposanten Eindruck macht.

Zuweilen ist der Leser der Schriften Wundts unbefriedigt, weil ihn der Philosoph, manchmal wo er ein näheres Eingehen auf das eigentlich Metaphysische, Abschließende erwartet hätte, wodurch die Verbindung zwischen den beiden empirischen Betrachtungsweisen noch enger hergestellt würde, im Stiche läßt. Es findet sich fraglos noch mancher nicht zu Ende behauener Marmor in dem kunstvollen Gedankenbau dieser Philosophie, der sicherlich eine lebendige Weiterentwicklung nach verschiedenen Richtungen hin beschieden ist. Die Grundmauern dieses Baues aber werden bei allen Variierungen der Einzelteile stehen bleiben. Zu diesem Konstanten der Wundtschen Philosophie gehört vor allem die bisher unerreichte Methode. Der ethischen Weltanschauung eines Kant, Fichte, Hegel, bei diesen scharfsinnigen und tiefen Denkern mit noch unzureichenden Mitteln aufgebaut und teilweise von unwissenschaftlichen, empiriefeindlichen Vorurteilen durchsetzt, hat Wundt durch die harmonische Vereinigung des Positivismus mit der Spekulation — beide im guten Sinne des Wortes genommen — neues, reiches, fruchtbares Leben gebracht.

Nur noch einen kurzen Überblick über das Weltbild, das uns die vorangehende Darstellung im Einzelnen gezeigt hat!

Die absolute Wirklichkeit, das Eigensein der Welt, ist nach Wundt Wille. Aber nicht, wie bei Schopenhauer u. a., ein einziger, einfacher, universaler Wille, der erst in der Erscheinung, durch das „principium individuationis" Raum und Zeit als eine Vielheit individueller Wesen sich darstellt. Sondern die Welt ist eine Totalität wirklicher individueller Willenseinheiten. Aber diese sind keine voneinander isolierte absoluten Substanzen, sondern Tätigkeiten, Aktionen, Kräfte, alle in innerem, lebendigem Zusammenhange und Wechselwirken. Auch ist das Wollen nicht ein unbewußter, ziel- und zweckloser Wille, der sich erst auf geheimnisvolle Weise Vorstellung, Intellekt, Vernunft erschafft. Sondern der Keim zur Intelligenz steckt, undifferenziert, von Anfang an im Naturwillen drin. Die Willenseinheiten sind vorstellender Wille. Die Vorstellung (Empfindung) kommt auf Rechnung der

Wechselwirkungen der verschiedenen Willensfaktoren, durch den „Konflikt" dieser entsteht sie oder wird sie ausgelöst. Wie das möglich ist, kann Wundt nicht erklären, er braucht es auch nicht, da das Element des Erkennens untrennbar an das Bewußtsein geknüpft ist (als Moment desselben) und, wie dieses überhaupt, einer Ableitung nicht oder nur scheinbar fähig ist. Jeder Wille ist schon ursprünglich (als Triebanlage, Trieb) ebenso empfindend wie fühlend, nur wenn man ihn aus der Beziehung zu den anderen Willenseinheiten heraushebt, an und für sich betrachtet, ist er „reiner" Wille.

Rein für sich betrachtet ist das An sich der Dinge Wille. Aber kein unbewußter, zielloser, blinder Wille, der sich auf geheimnisvolle Weise erst im Laufe der Zeit Vorstellung und Intellekt erschafft, um sich von sich selbst zu erlösen. Sondern die Welt ist sofort auch Vorstellung. Diese ist unmittelbar gegeben durch die Beziehungen der Willenseinheiten zu einander, Beziehungen, die bei dem Willenscharakter der Wirklichkeitsfaktoren, dynamischer Art sind. Ähnlich wie bei Herbart die Realen in ihrem „Zusammen" einander „stören", worauf als Reaktion, als „Selbsterhaltung" die Vorstellungen in dem Seelenreale entstehen, nur daß eine „Störung" bei der absoluten Einfachheit, Substantialität und Unveränderlichkeit der „Realen" ganz unbegreiflich erscheint, ähnlich und doch anders, stellt Wundt die Vorstellung (und schon die einfachste Empfindung) als Resultat des Konfliktes, des Zusammenstoßes der Willenseinheiten dar. Jeder Wille erfaßt sich in seiner unmittelbarsten Eigenheit als Willenstätigkeit, diese ist gleichsam seine ewige, ihm ureigene Natur; das Wollen ist nicht nur das Reale, es ist das Wirklich-Wirkende, das Metaphysisch-Dynamische. Die Vorstellung dagegen wirkt erst sekundär, sie ist ein Gebilde, ein Erzeugnis, sie ist das, als was sich jeder Wille infolge seiner Beziehungen zu anderen wahrnimmt und als was er die fremden Willen auffaßt. Die Vorstellung ist das Sein der Willenseinheiten für einander. Wie die einzelnen Willen durch ihre Wechselbeziehungen in ursprünglicher, nicht weiter deduzierbarer Weise, die Welt der Vorstellung produ-

zieren, so werden wiederum die Vorstellungen zu Mitteln und Bedingungen weiterer Beziehungen.

Von den niedersten Einheiten mit bloßem Momentanbewußtsein führt eine Stufenfolge von Einheitskomplexen zu Wesen, die ein zusammenhängendes Bewußtsein, also Ichgefühl und Selbstbewußtsein besitzen. Es können sich eben mehrere Willenseinheiten zu Einheiten höherer Ordnung potenzieren, die nicht bloß die Summe jener darstellen, sondern Synthesen sind, die ganz neue Inhalte von Vorstellungen zu produzieren vermögen. Schon den niedersten Willenseinheiten kommen Triebanlagen zu; ein Streben und Drängen, ein unaufhörlicher Veränderungswille beherrscht die Dinge und führt sie immer höher empor, zu immer zusammengesetzteren, feineren und reicheren Organisationen. Neben der Entwicklung von Selbstbewußtsein aus Bewußtseinsanlagen, von Willkürhandlungen und Wahlfreiheit aus Trieben geht eine Mechanisierung des Willens und Bewußtseins einher, wodurch alles Stabile, Ruhende, Regelmäßige, Mechanische in der Welt in letzter Linie zu erklären ist. Als Geist, als Wille ist die Wirklichkeit Entwickelung. Aber nicht einen mechanischen Evolutionismus lehrt Wundt, sondern innere und äußere Bedingungen, Eigentriebe und fremde Anstöße vereinigen sich, um die Wesen zu variieren. Mit Notwendigkeit geht jedes Geschehen aus den vorangehenden hervor, zugleich aber wird jede Vorstellung dieser Willenseinheit zum Zwecke, den diese durch ihre Tätigkeit zu realisieren strebt. Alles Geschehen ist kausal und final zugleich.

Der Wille ist also lebendige Entwicklung, nicht eine nur dem Scheine nach, sondern eine sich selbst aufwärtstreibende Wirklichkeit[1]). In dieser Entwicklung bringt er es endich so weit, daß er zum Bewußtsein seiner selbst im Sinne einer klaren Selbsbesinnung gelangt. Die Natur ist zum Geist geworden, zum selbstbewußten, aktuellen Geist; denn potentiell steckt der Geist schon in der Natur

[1]) In anderer Weise macht auch H. Spencer die Entwicklung zum Weltgesetz.



oder ist die Natur selbst schon Geist. Von nun an erfolgt die Entwicklung nicht mehr triebartig, sondern es macht sich in ihr auch Willkür, Planmäßigkeit, selbstbewußtes Eingreifen in den Lauf der Natur und des Geistes geltend. Das Endziel aller Entwicklung ist geistige Kultur, die volle Harmonie aller Tendenzen und deren Vereinigung zur Schaffung und Bewahrung einer Welt der Werte aller Art, zuhöchst der ethischen Werte. Denn gerade in der Harmonie des Seins, in der Unterordnung aller Sonderwillen unter höhere, allgemeinere Einheiten, schließlich unter den göttlichen Weltwillen, in der Realisierung der Weltzwecke, liegt der Kern der Sittlichkeit.

In einem anderen Sinne ist die Natur nicht die Vorstufe, sondern die Äußerung, die Erscheinung des Geistes. „Erscheinung“ nicht in dem Sinne, als sei die Natur ein Schleier der Maya, der uns die Wirklichkeit verhüllt und einen trügerischen Schein erzeugt[1]), sondern wahre, objektive Erscheinung, in welcher das An sich der Dinge sich offenbart, wie es im Reiche des selbstbewußten Geistes unmittelbar zu Tage tritt, in ihm sich entfaltet. Vom Standpunkt der sinnlichen Wahrnehmung stellt sich die Wirklichkeit in der Form eines Komplexes von Vorstellungen dar, die durch ihre Unabhängigkeit vom wollenden Subjekt ihre Fremdheit, Objektivität kundgeben. Die Verstandeserkenntnis erkennt notgedrungen die Existenz der Dinge weiter an, abstrahiert aber von den Vorstellungen, die diese in uns erzeugen, und bestimmt ihre Eigenschaften rein begrifflich. Jetzt stellt sich die Natur als Natur, als Komplex räumlich-zeitlicher Beziehungen zwischen den Objekten dar. Das Eigensein der Dinge kümmert uns da nicht, weil es sich hier nur um den Zusammenhang unserer Erfahrungen bezüglich der Außenwelt handelt. Aber die äußeren Beziehungen der Dinge sind zwar objektiv, d. h. wir verlegen sie in die Gegenstände selbst, erblicken in diesen die Träger der Beziehungen[2]),

[1]) So Schopenhauer.

[2]) In den Vorstellungen und später in den Naturbegriffen verrät sich das Dasein eines Nicht-Ich; die Objektivität d. h. das Gegeben-, Aufgezwungensein wird unmittelbar erfahren.

doch bedeuten sie nicht das, was den Dingen ein Eigensein, einen Eigenwert verleiht. Auf dieses, auf das „An sich“, die vorstellende Willenstätigkeit, weisen sie nur hin, sie sind der Ausdruck, die Manifestation der inneren Beziehungen der Dinge, aber nicht diese selbst. Die Materie, die materiellen Objekte, die Naturkausalität sind die Formen, in welchen wir, durch die Anschauung genötigt, das wirkliche Sein und Geschehen begrifflich denken müssen, um einen festen Zusammenhang und feste Punkte in demselben zu gewinnen. In Raum und Zeit aber verrät sich uns die Ordnung, die in den Beziehungen der Dinge herrscht, sie sind, wie Leibniz sich ausdrückt, „phaenomena bene fundata“, nicht, wie bei Kant, rein subjektive Formen des Anschauens. Es ist etwas in der Wirklichkeit vorhanden, was uns nötigt, bestimmte Raum- und Zeitvorstellungen und auf Grund dieser bestimmte Begriffe von Raum und Zeit, von Materie und Kausalität zu entwickeln. Unser Naturerkennen ist symbolischer, nicht abbildender Art, es stellt die Wirklichkeit zwar nicht so dar, wie sie „an sich“ ist, aber immerhin doch so, wie sie selbst sich uns zeigt, nicht etwa in Zeichen, die mit dem Bezeichneten auch nicht die geringste Verwandtschaft mehr haben. Also kein „Phänomenalismus“ im Sinne des Illusionismus, sondern ein kritischer Realismus, für den die Außenwelt, die Natur eine Wirklichkeit hat, die auf einer primären, geistigen Aktualität beruht, also Idealrealismus.

Der Standpunkt, von dem aus die Dinge als Komplexe quantitativer Verhältnisse und materieller Relationen sich darstellt, ist der der äußeren Erfahrung. Aus der ursprünglichen Erfahrung, für die ein Gegensatz von Innen- und Außenwelt noch nicht besteht, geht die äußere Erfahrung durch begriffliche Verarbeitung des Vorstellungsinhaltes hervor, zu welcher die Widersprüche nötigen, die sich ergeben, wenn man den ursprünglichen Erfahrungsstoff unverändert läßt und doch die Eigenschaften der Naturobjekte bestimmen will. Die innere Erfahrung dagegen bleibt bei dem unmittelbar Vorgefundenen stehen, sie erfaßt dieses in

seiner ungetrennten Einheit, als Erlebnis des erkennenden Subjekts. Und um das Erlebnis in allen seinen Momenten und in den zwischen diesen herrschenden Beziehungen klar und deutlich appercipieren zu können, zerlegt das Denken den Vorgang der inneren Erfahrung, der nichts anderes ist als die Tätigkeit des Erfahrens überhaupt im Unterschiede von den Objekten der Erfahrung, in Elemente und Faktoren, die für sich allein real nicht existieren, wenn sie auch tatsächlich aus dem Ganzen der Erlebnisse, des Psychischen, sich zur Heraushebung drängen. Das Psychische ist der Inbegriff der Erlebnisse des Subjekts in allen seinen „Bestandteilen“: Vorstellung, Gefühl, Wille, das Physische der begrifflich verarbeitete, vom Erleben als solchem losgelöste Inhalt der Erfahrung. Auch das Physische, die objektive Erscheinungsform des Wirklichen, ist als Manifestation der Wirklichkeit real, aber genau so, wie es sich darstellt, existiert es nicht unabhängig vom erkennenden Subjekt; denn die Qualitäten, die es aufweist, sind von diesen mitabhängig. Das Physische nötigt uns selbst, es durch metaphysische Begriffe zu verarbeiten, die den Zweck haben, feste Beziehungspunkte des Erkennens zu gewinnen, nachdem die Vorstellung ihrem ganzen qualitativen Inhalt nach in das Subjekt zurückgenommen werden mußte. Dagegen ist ein zwingendes Motiv, die innere Erfahrung zu transcendieren, nicht vorhanden, das Subjekt, wie es in der Fülle seiner Erlebnisse als deren stetiger Zusammenhang, als deren Wirklichkeit und Wirksamkeit gegeben ist, ist ja eben das, was nicht Objekt, Erscheinung, Apparenz eines anderen, sondern Fürsichsein, Selbstheit bedeutet. Wollen wir uns ein An sich der Dinge denken und dieses irgendwie positiv bestimmen, so können wir nicht anders, als es nach Analogie unserer Ichheit, unseres eigenen Seins aufzufassen, d. h. aus den Objekten Subjekte zu machen. Ist die Seele als der eigentliche Zusammenhang psychischer Erlebnisse in einem Individum zu definieren, so ist sie zweifellos nicht Erscheinung, sondern „An sich“, sie ist so, wie sie sich zeigt, und sie zeigt sich, wie sie ist. Höchstens kann man seelische

Produkte und seelische *Kräfte* unterscheiden, wobei man aber nicht vergessen darf, daß empirisch keins ohne das andere besteht; dann läßt sich der Wille als das Treibende, als die psychische Kausalität, als der dynamische Faktor der Psyche oder als die eigentliche „Seele“ bezeichnen, wodurch der Aktualitätsstandpunkt nicht mehr so schroff der substantiellen Seelentheorie gegenübertritt. Darin allerdings unterscheidet er sich von dieser scharf, daß er eine Seele als unbekanntes, dem Psychischen ganz ungleichartiges, beharrendes und einfaches Sonderwesen, das auch von dem Leibe toto genere verschieden ist, nicht kennt. Immerhin ist der Wundtsche Seelenbegriff einer Vertiefung noch fähig; ob er nach der Seite der reinen Aktualitätstheorie oder mehr nach der einer dynamischen Substanztheorie hin eine Weiterbildung erfährt, wird natürlich von den erkenntnistheoretischen Anschauungen abhängen, die auf diese Weiterbildung Einfluß nehmen können.

Erfaßt sich ein Wesen unmittelbar und ohne naturwissenschaftliche Abstraktion, so findet es sich als einen psychischen Zusammenhang vor. Betrachtet es sich als Objekt unter Objekten, nach Analogie solcher, so denkt es sich als Körper. Abstrahiert man von den sinnlichen Qualitäten der Dinge und denkt man sie als konstante Träger quantitativer und schließlich auch qualitativer Beziehungen, so erblickt man in ihnen Körper. Betrachten wir die Dinge nach Analogie unserer inneren Erfahrung, ergänzen wir durch diese die äußere Erfahrung, dann werden uns die Dinge selbst zu psychischen Wesen. In jedem Falle ist aber nur *eine* Wirklichkeit vorhanden, doch kann sie vom Standpunkte der inneren und auch von dem der äußeren angesehen und gedacht werden. In Wahrheit stehen die Einzelwesen, die individuellen Willenseinheiten miteinander in Wechselwirkung: ein Wille ist vorstellend, indem und insofern andere Willen ihn beeinflussen. *Das An sich der Körper wirkt also auf das An sich meines Leibes, also auf meine Seele, und meine Seele beeinflußt wiederum das An sich der Objekte.* Innerhalb des Subjektes besteht

ein durchgängiger Zusammenhang von Erlebnissen, eine psychische Kausalität, die aber nicht isoliert sich abspielt, sondern beständig durch die Kausalität der fremden Wesen durchkreuzt wird. Die physische Kausalität ist nichts anderes als der Zusammenhang, in den unser Denken die Vorgänge bringen muß, wenn es diese als materielle Prozesse betrachtet. Da nun unser Ich zugleich unmitttelbar und mittelbar erkannt werden kann, so ergibt sich die Tatsache, daß es als Seele unter dem Gesichtspunkt psychischer Kausalität, als Leib unter dem der physischen Kausalität zu betrachten ist. Zwischen beiden Betrachtungsweisen muß aber, da regelmäßige Verknüpfungen innerer mit äußeren Erfahrungen gegeben sind, ein Parallelismus bestehen; denn es ist ja ein und derselbe Erfahrungsinhalt, die Gesamterfahrung, die als Seele und als Leib in Rechnung gezogen werden. Der Leib wirkt allerdings auf die Seele und die Seele auf den Leib, aber nur als „An sich", d. h. das innere Sein der Organismusteile vereinigt sich zu Gesamtwirkungen. Aber der Leib als Komplex quantitativer Beziehungen betrachtet, ist ein begriffliches Erzeugnis, das nicht auf das wirkliche Sein wirken kann. Das Gleiche gilt von den fremden Körpern: zwischen ihren Bewegungen und den psychischen Vorgängen im erkennenden Subjekte besteht nur ein „Parallelismus", d. h. wir müssen uns zu jeder inneren Betrachtungsweise des Subjekts eine entsprechende äußere, auf Objekte sich beziehende denken und empirisch ausfindig zu machen suchen, wo dies möglich ist und wo der Parallelismus überhaupt noch einen Sinn hat.

Substanzen sind die Dinge nicht ihrem An sich-sein nach, nur als Objekte des naturwissenschaftlichen Erkennens, für welches der Begriff der Materie zur Fixierung der Veränderungen ein unentbehrliches Hilfsmittel ist. Der Substanzbegriff hat also objektive Gültigkeit, denn er ist nichts anderes als der zu Ende gebrachte Dingbegriff und es entsprechen ihm konstante Beziehungen zwischen den Objekten. Aber auf das Eigensein der Dinge ist der Substanzbegriff nicht anwendbar, „an sich" sind vielmehr die Dinge Tätigkeiten,

einfache oder zusammengesetzte Willensakte, die erst in ihren wechselseitigen und in den Beziehungen zum erkennenden Subjekt sich als Substanzen darstellen. Wundts Substanzbegriff ist freilich nicht von jeder Unklarheit frei, er schwebt in der Mitte zwischen der rein subjektiven Substanzkategorie Kants und dem Substanzbegriff des dogmatischen Realismus, der für die Dinge an sich gelten soll; in der Erkenntnistheorie nähert er sich mehr der letzteren, in der Metaphysik mehr der ersteren Auffassung. Jedenfalls soll er auf das Innensein der Dinge nicht angewendet werden. Den Einwand, man könne sich eine „reine Tätigkeit“ ohne „Träger“ nicht denken, scheint uns Wundt nicht ganz ad absurdum geführt zu haben. Allerdings liegt keine Notwendigkeit vor, hinter den Willenseinheiten noch anders beschaffene, unveränderliche „Träger“ zu suchen. Aber wenn die Willenseinheiten die letzten Faktoren des Geschehens sind, dann fordert unser Denken unbefangenerweise doch, diese Willenseinheiten selbst als Substanzen zu denken. Sind sie nicht momentane Existenzen, jeden Augenblick wechselnde modi einer Substanz, bestehen sie in sich selbst als wenigstens relativ dauernde, kraftvolle Wesenheiten, sind sie permanente Ausgangspunkte der Vorkommnisse, dann haben sie eben die Bedeutung und den Wert von (relativen) Substanzen. Die absolute Unveränderlichkeit, die ewige Ruhe, die Starrheit des Seins macht nicht unbedingt den Inhalt des Substanzbegriffs aus, ist vielmehr nur ein einseitiges Postulat, das seine Ergänzung in dem Postulat beständigen Werdens findet. Substanzsein heißt zunächst nichts als „sich wie ein Ich, wie das erlebende Subjekt verhalten“, daß sich selbst unmittelbar als permanente Funktion, als stetigen, dauernden einheitlichen Zusammenhang findet und diese Eigenschaften ganz oder teilweise überall da auf die Objekte überträgt, wo diese in ihrem äußeren Verhalten dem des Ichs analog zu sein scheinen. Gewiß bezieht sich der abstrakte, naturwissenschaftliche Substanzbegriff einzig und allein auf die Dinge als Objekte, als ein begrifflicher Gesamtausdruck für deren quantitativ-dynamische Beziehungen und zugleich als feste

Einheit, an die sich die Mannigfaltigkeit des Geschehens knüpfen läßt. Aber der „empirische“ oder besser der „konkrete“ Substanzbegriff hat unseres Erachtens transcendente Gültigkeit, d. h. die Anwendung desselben auf die Objekte der Außenwelt meint dies, daß in diesen konstante Faktoren enthalten sind, die nach Analogie des wollenden Subjekts als Willenskräfte, damit aber als Subjekte gedeutet werden[1]). Wie das Subjekt des Erkennens und Wollens nur in diesem existiert, gleichwohl aber Subjekt, d. h. lebendige Einheit und permanente Quelle aller einzelnen Denk- und Willenshandlungen ist, so können wir auch in den objektiven Willenseinheiten einfachste Subjekte oder „aktuelle Substanzen“ sehen, die in ihren wechselseitigen Beziehungen das Auseinander, den Raum und das Räumliche, die materielle Substanz als objektive Erscheinung produzieren. Die Substanz im metaphysischen Sinne ist weder das starre „Wirklichkeitsklötzchen“ der ontologischen Spekulation, noch das „Empfindungsbündel“ der Positivisten, sondern dynamische, durch ihre Wirksamkeit permanierende und sich erhaltende Einheit. Die Substanz ist gewiß nur in der Tätigkeit gegeben, aber ebenso sicher ist, daß eine sich in Konflikt mit anderen Kräften beständig erhaltende Tätigkeit, die noch dazu das Subjektmoment einer wenn auch primitivsten Bewußtheit enthält, den Namen einer „Substanz“ verdient. Faßt man den Substanzbegriff so, dann sind die Individuen ebenso sehr Substanzen wie die organischen Verbände von solchen und auch das All kann als Substanz angesehen werden. Substanzen niederster Ordnung vereinigen sich zu solchen höherer Ordnung, von solchen geht die Bildung noch komplizierterer Verbindungen vor sich. Die menschliche Seele ist eine Substanz sehr hoher Ordnung, noch höher stehen die festen sozialen Verbände u. s. w. Im menschlichen Organismus sind natürlich nicht zwei Substanzen, eine seelische und eine körperliche vorhanden, sondern in der inneren Erfahrung weiß sich der Mensch unmittelbar als

[1]) Vgl. Eisler, „Das Bewußtsein der Außenwelt“ und „Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik“.



Subjekt, während das naturwissenschaftliche Erkennen dieselbe Wirklichkeit rein quantitativ-dynamisch betrachtet und demgemäß als ein Stück Materie oder einen Komplex physikalisch-chemischer „Energien“ beurteilt. Wenn wir mit Wundt nur die Objekte Substanzen nennen, aber hinzufügen: sie sind es, weil ihnen Subjekte zu Grunde liegen, denen sie ihre Substantialität verdanken, so nähern wir uns dem Standpunkte der Aktualitätstheorie noch mehr als es oben der Fall ist. Das wollende Subjekt „ist“ dann nicht Substanz im Sinne des Hinweisens auf einen permanenten Faktor, sondern es ist selbst ein konstanter Faktor, eine „Substanz eminenter“.

Vom Standpunkte der äußeren Erfahrung bildet die Natur als Inbegriff materieller Substanzen und mechanischer Kausalitäten einen Gegensatz zum Reiche des Psychischen und des Geistes mit dessen reiner Aktualität und einer Kausalität, für die das an die Materie gebundene Äquivalenzprinzip keine Gültigkeit hat, weil hier das Quantitative, auf das sich dieses bezieht, gar nicht in Betrachtung kommt und die qualitativen Veränderungen ein Wachstum geistiger Energie und geistiger Werte aufweisen. Ein Widerspruch zwischen den Ergebnissen der beiden Erkenntnisarten besteht nicht, denn da der eine Standpunkt, der der Naturwissenschaft, vom erkennenden und fühlend-wollenden Subjekt abstrahiert, muß er den Erfahrungsinhalt in einen ganz anderen Denkzusammenhang bringen als der Standpunkt der Psychologie und der Geisteswissenschaften, der die volle Erfahrung in ihrer subjektiven Beschaffenheit und in ihrem unmittelbaren Zusammenhange betrachtet. Beide Standpunkte umfaßt der philosophische, für diesen ist die absolute Wirklichkeit die des Geistes, des vernünftigen Willens, der durch seine Tätigkeit denkend wird und sich in seinem Denken als Natur und als Geist im engeren Sinne findet. Nur produziert das Denken die Natur nicht schöpferisch aus sich allein, wie Fichte meint, sondern das System von Begriffen, das uns die Natur repräsentiert, baut sich streng auf Grundlage der Anschauung aus, die in ihren Verhältnissen schon objektiv bedingt ist. Ursprünglich bilden Denken und Sein eine Ein-

heit, aber da das erkennende Subjekt genötigt ist, ein Gegebenes, den Vorstellungsinhalt, als Objekt von sich und sich gleichzeitig von den Objekten zu unterscheiden, so zeigt sich das Subjekt vom Anfang von der Existenz gleich ursprünglicher und realer Objekte abhängig, und diese Existenz muß das Denken auch auf der höchsten Stufe der Reflexion anerkennen, weil aus dem Subjekte selbst oder dem Denken allein das Dasein von Außendingen oder Objekten in keiner Weise begreiflich gemacht werden kann. Alle dialektischen Spitzfindigkeiten und logischen Kunststücke des erkenntnistheoretischen Idealismus können diesen Umstand nicht beseitigen; irgendwie schleicht sich die Bewußtseinstranscendenz, die so perhorresciert wird, in die „Immanenzphilosophie", sei es in Gestalt eines Weltsubjekts oder sonstwie ein, oder man gesteht offen den Solipsismus, der praktisch verleugnet wird, theoretisch aber mit der Existenz anderer Bewußtseine sich im Widerspruch befindet.

Sind auch die Sinnesqualitäten in ihrer unmittelbar erfahrbaren Beschaffenheit nur subjektiv, da sie von der psychophysischen Organisation des Subjekts abhängig erscheinen, so stehen sie doch in bestimmten Beziehungen zu physischen, d. h. zu abstrakt gedachten Eigenschaften (Bewegungsformen) der Objekte. Empfindung und Sinnesreiz sind nur verschiedene Betrachtungsweisen eines Vorganges, daher besteht zwischen beiden nur ein Parallelismus, kein Kausalverhältnis. Zugleich erscheinen die sinnlichen Eigenschaften der Dinge abhängig von den quantitativen Bestimmtheiten derselben. Aber diese „bewirken" nicht Empfindungen, sondern die metaphysischen Auslöser dieser sind die Willenstätigkeiten, welche das An sich der Dinge konstituieren. In diesen also sind schließlich die Qualitäten der Objekte begründet, so daß sie nicht reine Produkte des Subjekts sind. Noch mehr verraten durch die Konstanz, mit der sie auftreten, die Anschauungsformen Verhältnisse, welche zwischen den Dingen selbst bestehen, wenn sie auch in ihrem unmittelbaren Gegebensein subjektiv bedingt sind[1]). Die Denkformen: Ding-

[1]) Doch hätte Wundt die Objektivität von Raum und Zeit noch ge-·er begründen können.

heit, Substantialität, Kausalität, Kraft, Zweck u. s. w. gehen aus Anwendungen des Denkens auf den Erfahrungsinhalt hervor, nach welchem sich die spezielle Form dieser Grundbegriffe richtet. Die Verarbeitung des objektiv gegebenen Inhalts durch das logische Denken stellt die Außenwelt in einem System von Begriffen dar, die zwar nicht mit dem Sein identisch sind, deren Zusammenhang aber doch immer mehr der Ordnung des Wirklichen entsprechen wird. Das Apriorische in den Grundbegriffen des Erkennens ist die Gesetzmäßigkeit des Denkens, die wiederum in der Einheit der Apperception, also im Willen ihre Grundlage hat, das empirische Moment bildet die räumlich-zeitliche Anschauung und deren Inhalt, nach welchem das Denken sich richten muß, wie er selbst wieder sich der gestaltenden Denktätigkeit fügt. Alles Erkennen ist ein subjektiv-objektives Erzeugnis, ein Produkt der Wechselwirkung von Erfahrung und Denken, Rezeptivität und Spontanität, wobei die Rezeptivität nicht wie bei Kant als ein absolut passives Aufnehmen, sondern schon als eine niedrige Form der Aktivität, also als Reaktivität zu nehmen ist. Denn die Vorstellungen, die in unser Erkennen eingehen, sind nicht fertig gegebene Gebilde, sondern Funktionen, Synthesen des Ich. Ebenso sind die Associationen der Vorstellungen zwar in ihrem Verlauf objektiv bedingt, aber das eine Vorstellung nach der anderen ins Bewußtsein Treibende ist im Grunde doch die Ich-Tätigkeit, da die „passive Apperception“, ohne die eine Association nicht stattfinden kann, nur ein minderer Grad der Bewußtseinsaktivität ist. Die Vorstellungen sind als solche keine Kräfte, sondern Gebilde einer psychischen Kraft, die, bald unter dem Zwange der Objekte, bald aus der eigenen Natur des Ich heraus den Zusammenhang der psychischen Vorgänge herstellt. Diese Kraft ist der Wille, nicht ein unbewußter, selbständiger, leerer, sondern ein nur in seinem Wirken existierendes Wollen, das als Momente Gefühle und Empfindungen einschließt. Ein vollständiger Bewußtseinsvorgang ist Vorstellung, Gefühl, Wollen in Einem, aber das eigentliche Wirksame, das psychisch Kausale darin liegt im

Willen. Daher sind die Gesetze der geistigen Kausalität Willensgesetze. In ihnen äußert sich die schöpferische Tätigkeit des Willens, die mittelst einer Art psychischer Chemie Gebilde erzeugt, deren Inhalt zwar restlos sich in die Elemente, aus denen sie entstanden, auflösen lassen muß, deren eigenartige Form aber als etwas ganz Neues erscheint.

Wenn sich der Geist aus der Natur entwickelt, so hat dies seinen Grund nur darin, daß in dieser das gleiche schöpferische Prinzip, der Wille, steckt. Als Triebanlage tritt er schon im Anorganischen auf, als Trieb in den niedersten und höchsten Organismen, als Wahlfähigkeit in den letzteren, insbesondere im Menschen auf. Die ganze organische Entwicklung beruht in letzter Linie auf dem Willen, der unter dem Einflusse äußerer Bedingungen auf die Organisation gestaltend und verändernd einwirkt. Die objektive Zweckmäßigkeit der Natur führt auf die Willenstätigkeit zurück, die auf bestimmte Vorstellungsmotive hin erstrebte Wirkungen hervorbringt, mit denen Neben- und Folgewirkungen sich verbinden, die wieder zu Motiven des Handelns werden. Durch dieses Prinzip der „Heterogonie der Zwecke" entsteht ein wachsender Reichtum von Ordnung und Harmonie, ohne daß es geheimnisvoller Zielstrebigkeiten oder irgend einer Prästabilierung bedarf; von einem rein mechanischen Werden des Zweckmäßigen durch das Spiel des Zufalls oder durch die blinde Wirksamkeit einer natürlichen Selektion kann ebenso wenig die Rede sein.

Auf geistigem Gebiete bedingt die schöpferische Tätigkeit des Willens einen unaufhaltsamen Fortschritt. Indem die Einzelwillen ihre Kraft in den Dienst des Gesamtwillens stellen, zu dem sie sich vereinigen, erzeugen sie eine Welt geistiger Werte und Güter, die wiederum die Einzelnen zu erhöhten Leistungen befähigt. Im vollsten Gegensatz zu allem Pessimismus eines Schopenhauer oder Eduard v. Hartmann vertritt Wundt eine ausgesprochen optimistische Weltanschauung, und auch dahin zeigt er Verwandtschaft mit Leibniz, dem er in so vielem nahekommt (auch mit Fichte

und Hegel), daß er die geistige Kultur aufs höchste wertet. Daß solche Werte nur dazu entstanden seien, um für einen in der Ewigkeit verschwindenden Augenblick zu bestehen und dann spurlos zu verschwinden, daß eine so ungeheure Arbeit so vieler Wesen umsonst geleistet sein soll, kann er unmöglich glauben. Mag man auch vielleicht den Glauben an die Ewigkeit des Geistes anders begründen als Wundt es tut, der darin ausgesprochene Idealismus wird von jedem geteilt werden müssen, der die wunderbare Entfaltung geistiger Potenzen durchdacht hat und dem der Sinn des Lebens und des Daseins aufgegangen ist. Für diesen Idealismus ist unser Geistesleben nur ein Moment und ein Ausschnitt aus dem übergeistigen Leben Gottes, des absolut Transcendenten, das als der letzte Grund aller Natur- und Geistesentwicklung zwar nicht bewiesen, aber doch sowohl logisch postuliert als auch seitens des philosophischen wie des religösen Gemütes geglaubt werden muß. Nicht eins mit der Welt als Summe der einzelnen Willenseinheiten ist dieser Gott, aber er steht ihr auch nicht fremd gegenüber, sondern er ist die höchste synthetische Einheit, eine Persönlichkeit höchster Ordnung und doch kein Einzelding unter Einzeldingen, der ewige Quell, aus dem alles Streben und Wirken, alles Denken und Handeln hervorgeht, der Seinsgrund, in dem wir leben, weben und sind. So sind die Naturgesetze und die Gesetze der geistigen Entwicklung schließlich als die Gesetze des göttlichen Weltwillens aufzufassen, in welchem Kausalität und Finalität vereinigt oder vielmehr beide eins sind. Es ist dies ein geläuterter Theismus in der Form des Panentheismus.

Verzeichnis der Schriften Wundts.

Die Lehre von der Muskelbewegung, Braunschweig 1858.
Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, Leipzig 1862.
Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, Leipzig 1863, 2. Aufl. 1892, 3. Aufl. 1897.
Lehrbuch der Physiologie des Menschen, Erlangen 1864, 4. Aufl. 1878.
Die physikalischen Axiome, Erlangen 1866.
Handbuch der medizinischen Physik, Erlangen 1867.
Untersuchung zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren, Erlangen 1871—76.
Grundzüge der physiologischen Psychologie, Leipzig 1873—74, 4. Aufl. 1893.
Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, 1874.
Der Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften, 1876.
Logik, Stuttgart 1880—83, 2. Aufl. 1893—95.
Essays, Leipzig 1886.
Ethik, Stuttgart 1886, 2. Aufl. 1892.
Zur Moral der literarischen Kritik, Leipzig 1887.
System der Philosophie, Leipzig 1889, 2. Aufl. 1897.
Grundrifs der Psychologie, Leipzig 1896, 4. Aufl. 1901.
Völkerpsychologie, Bd. I, 1. u. 2. Teil, Leipzig 1900.
Gust. Theod. Fechner, Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstags, Leipzig 1901.
Einleitung in die Philosophie, Leipzig 1901.

Wundt ist auch Herausgeber der Zeitschrift „Philosophische Studien“, in welchen außer (meist experimentell-psychologischen) Arbeiten seiner Schüler auch eigene Abhandlungen des Philosophen erschienen, die größtenteils in der vorstehenden Darstellung benutzt worden sind. Einige Aufsätze hat Wundt in anderen Zeitschriften veröffentlicht.

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig.


B3389
E5
147308


Digitized by Google

